I

1. Wyciągi, zdania, uwagi filozoficzne.
str. 1–53.
Warszawa r. 1866 i 1867.

2. Dyaryusz filozoficzny
str. 53° i nast.
Rzym 1879.

II

Oscar Merten, de la génération des systèmes philosophiques sur l'homme. Bruxelles et Paris 1866. (Muquardt.)

Introduction
I Le problème de l'anthropologie.

Człowiek od stanu nieświadomości podnosi się do reflekcyi, do samowiedzy, w skutek nieprzyjemnej różnicy, jaka między nim a światem zewnętrznym zarazem się wyrabia. Skutkiem tego postępu wyrabia sobie człowiek dwa pojęcia, o jedności ~~człowieczej~~ osoby i o jedności ludzkiego rodzaju (str. 11). Przecież drugie to pojęcie zawiera w sobie antytezę: jedność człowieczego rodzaju i niezliczona rozmaitość jego objawów obok siebie istnieją (str. 12). Nazywa to autor pierwiastkiem jednostkowym (spécifique) i wielorakim (multiple). Dwa te pierwiastki na wzajem się przenikają, jeden bez drugiego nie istnieje i doświadczenie takowe tylko jako połączone nam przekazuje (str. 12). Rozdział który między nimi czynimy, jest czysto idealnym. (12)

Samowiedza nasza równie dwa te pierwiastki równocześnie w sobie zawiera: gdy rozważamy samowiedzę osobistą jako obejmującą w sobie jedność człowieczą (l'unité humaine), wtedy okazuje się ona jakoby sama obdarzona własną jednością, i wtedy duszą ją nazywamy. Gdy zaś tęż samą samowiedzę rozważamy jako zawierającą w sobie rozmaitość ~~ludzką~~ człowieczą (variété humaine) wtedy przedstawia się jako objawiająca się zewnątrz siebie i wtedy ciałem ją zowiemy. (14).

Jednostka, o ile dusza jest, przedstawia w sobie obecność pierwiastka jednostkowego, o ile ciałem, zaś w sobie obecność wielorakiego pierwiastka. Dusza jednostki jej jednością jest, ~~jej~~ ciało jej rozmaitością (variabilité), a jego samowiedza (conscience) syntezą dwóch tych pierwiastków. W naturze z jej czynów nie ma ani czystej jedności ani bezwarunkowej zewnętrzności. Czyż więc człowiek z dwóch różnych istot się składa? W jednostce ani ciało ani dusza nie są pewnemi punktami oparcia, ponieważ nie mamy prawa odrywać w niej istności jednego pierwiastek od drugiego, i rozkład przez nas uczyniony tylko idealnym jest. Dla tego i w duszy, i w ciele przechodzimy pierwotną antytezę dwóch tych pierwiastków. Prawda że wieloraki przeważa w ciele, ale ciało uważane jako życie przedstawia się jako jedność – gdy zaś objawy jego życia uważamy, rozlewa się życie jego na zewnątrz, tak iż w pierwszym razie życie żywiem utrzymywania się (vie de nutrition) w drugim życiem stosunków (vie de relation). Mimo to żaden fenomen życia nie zależy wyłącznie od jednego lub drugiego rodzaju funkcyi – życie w ogóle syntezą jest, w której dwa pierwiastki zarazem i połączone są i sobie przeciwstawione. (15).

Pierwiastek specyficzny choć przeważa w duszy, jednak sam jej całej nie stanowi – jako władza czucia (faculté de sentir) dusza objawia pierwiastek wieloraki, jako władza poznania (de connaître) pierwiastek specyficzny. Ale żaden fenomen wewnętrzny nie zależy wyłącznie ani od zmysłowości (sensibilité) ani od wiedzy (connaissance), bo każdy objaw, czyn duszy zarówno jest syntezą dwóch pierwiastków. Każdy taki czyn duszy, mający pewną jedność w sobie i pewną rozmaitość, przedstawia się nam jako czyn woli (acte volontaire). Istnie woli więc każdy czyn duszy, a gdy go rozkładamy na zmysłowość i na wiedzę, pozwalamy sobie różnicę rozpełnić idealną. Wola wobec zmysłowości i wiedzy, tem jest czem życie ogólne wobec funkcyi pożywienia i funkcyi relacyi. (16)

I tak nie dojdziemy nigdy do jedności – antyteza powstaje w myśli każdej – we władzy poznania. Jeżeli wtedy zwrócimy uwagę na jej jedność, mamy wiedzę duchową (spirituelle), jeżeli na rozmaitość, to wiedzę materyalną. Ale każda z tych dwóch wiedz zawiera nową antytezę: jedność się znachodzi w wiedzy materyalnej a na odwrót rozmaitość w wiedzy duchowej. Przedmiot jednej i drugiej wiedzy pokazuje zarazem i jedność pewną i rozmaitość pewną. O ile wiedza chwyta jedność przedmiotu, objawia się pamięcią, o ile rozmaitość, objawia się wyobraźnią. Zatem wiedza materyalna i wiedza duchowa noszą na sobie formę antytezy, której dwie krańce (termes) są: dla wiedzy materyalnej pamięć materyalna i wyobraźnia materyalna,

dla wiedzy duchowej pamięć duchowa i wyobraźnia duchowa. Dwie zaś syntezy: z jednej strony rozum przyrodzony (entendement naturel), z drugiej rozum logiczny (entendement logique). (17)

Władza ancza rozkłada się tak samo: będzie zmysłowość (sensibilité) zewnętrzna i wewnętrzna; dwa czynniki pierwszej będą impresya zewnętrzna i aprehensya zewnętrzna (impression — appréhension externe), dwa czynniki drugiej: impresya i aprehensya wewnętrzna. Stąd dwie syntezy: wrażenie zmysłowe (sensation) i uczucie (sentiment). (18)

Wola, która w sobie resztę zawiera, okaże się wynikiem determinacyi wzajemnej zmysłowości i wiedzy. Gdy zmysłowość przeważa, będzie wola mimowolna (spontanée), gdy wiedza, będzie rozmyślna (réfléchie). Pierwszej czynnikami, suspension physique i énergie physique, a syntezą instynkt. Drugiej czynnikami: deliberacya i wybór, a syntezą chęć wolna (volition libre). Ale chęć wolna znajduje się zarodkiem już w instynkcie, a instynkt zawrzeń w chęci wolnej. Stąd dwa czynniki problemu zawsze jeden w obu drugiego, a wszelkie wysiłki analizy odprowadzają nas do nowej formy pierwotnej dwoistości. — 18 —

<u>Wynik</u>: Antropologia tym sposobem postępująca sobie nie dojdzie nigdy do końca, dla niej wszystkie czyny nasze i objawy życia naszego zawierają w sobie sprzeczności — spekulacya powinna przerwać ten rozbiór nieskończony, znak naszej słabości, i z wyższego stanowiska rozwiązać sprzeczności, objawiające się w każdym z naszych czynów. Powinna wznieść się nad dwoistość, opierająca na doświadczeniu, powinna pokonać antagonizm zachodzący między stanem refleksyi a stanem wrażliwości; powinna wykazać czemu dwa problemu pierwiastki nie są nigdy ni stworzone zupełnie ni zupełnie rozłączone, lecz zawsze pogodzone lub składane częściowo. Na miejsce tych częściowych syntez, wyrażających piętno pierwotnej dwoistości, trzeba postawić syntezę zupełną, bezwarunkową, która ~~by~~ poza sprzeczności doświadczenia, któraby nas utożsamiła z rzeczywistą relacyą, zachodzącą między dwoma problemu pierwiastkami, która pozwoli nam uchwycić ludzkość w całem swojem jestestwie. Chodzi o definicyą, obejmującą całego człowieka, i o metodę dla antropologii przypadającą zupełnie do swego przedmiotu. — 19.20 —

II. La synthèse absolue de l'élément multiple et de l'élément spécifique peut-elle être atteinte?

Antropologia spekulatywna szuka syntezy absolutnej między pierwiastkami: wielorakim i jednostkowym — będzie to filozofia ludzkości, czyż ona jest możliwą? Dwa pierwiastki są stworzone zawsze częściowo syntezą, syntezy zaś częściowej nie można pojąć, nie przyjmując nad nią, a więc i nad osobistem „ja" absolutnej syntezy dwóch wspomnianych pierwiastków. — 23 —

III. Peut-on déterminer rationnellement les solutions possibles du problème de l'anthropologie?

Spekulacya dochodzi prawa, wyższego doświadczenie — części tego prawa iż tak konieczne, jak ono samo, a ponieważ zgoda tych pierwiastków jest zadaniem problemu, zatem różne drogi wiodące do odpowiedzi, są wskazane przez samo pytanie. — 25 —

Spekulatywna antropologia, o ile buduje, metodą jest, o ile wybudowana, systemem jest — jako metoda przedstawia się ona nauką człowieczej jedności w. żywiołu specyficznego — jako system jest ona nauką żywiołu wielorakiego w. nieskończonych rozmaitości, będących objawem naszego rodzaju. — Stąd znowu system obejmuje się w metodzie, metoda w systemie — jeżeli jednemu z nich dajemy pierwszeństwo chronologiczne, czynimy to przez wzgląd konieczności expozycyi. — 26 —

Do utworzenia filozofii, nie potrzebujemy żadnych osobnych zasobów, żadnego innego narzędzia od tych, których antropologia doświadczalna używa; ta zaś na każdym swoim kroku spotyka się z antytezą wewnętrznej jedności i fenomenów wielorakich, w. postępuje sobie i jako metoda i jako system. Spekulacya więc powinna także poddać się temu prawu, a ponieważ ze względu na refleksyą pojęcie metody w. postępowania przeważa w myśli, przyznajemy pierwszeństwo chrono-

logiczne metodzie, a nie systemowi, tworzy konieczne współistnienie dwóch tych pierwiastków je na jednej i tej samej linii stawia. – 27. –

Metoda jest naukową pierwiastka specyficznego – w niej antyteza dwóch pierwiastków, ona wtedy tylko jest określoną, gdy ma wobec siebie jakąś mnogość i gdy tak przyjmuje ogólną formę dwoistości rozumowania. Dwa pierwiastki osobno jeden bez drugiego się nie nachodzą ale możemy w pojęciu metody dać przewagę czyto wielorakiemu czyto specyficznemu lub też ostkowitą między niemi ustalić równowagę, co się stanie w sposób zupełny, gdy uznamy ich tożsamość. W pierwszym razie pierw: wielor: oznacza, determinuje pierw: specyf: w 2° na odwrót – a w 3° oba pierw: wzajemnie się oznaczają. – 27. 28 –

Tak może filozof wobec metody zająć trzy różne stanowiska, stąd trzy stopnie metody: dogmatyzm, krytycyzm, absolutyzm. – 28. –

Pierwotna dwoistość dwóch wspomnianych pierwiastków nie zatarła się na żadnym z trzech tych stopni – stąd nowe antytezy i nowe stanowiska, jakie filozof wobec nich zająć może cz. nowe systemy. – 29 –

Tak otrzymał autor szemat wszelkich możliwych systemów – 30 – 33.

Dogmatyzm może wyrodzić aż 17, krytycyzm ma ich 5, a absolutyzm 13. systemy te rozbiera autor następnie.

Livre I. Du dogmatisme. pierw: specyf: oznaczony w metodzie przez pierw: wieloraki – przyznaje się bez pytania istnienie rzeczywistego związku między dwoma problemami pierw: a rozstrzyga się do problemu tego postępowanie antropologji doświadczalnej – 34 –

Gdy pierw: wieloraki określa (determinuje) w dogm: pierw: specyf: powstaje dogm: pozytywny; stosunek dwóch pierw: uważa się za rzeczywisty, samowiedza osobista, zdolna jest stosunek ten oznaczyć a całość naukowa, do której rzeczywiście spekulatywna doprowadzić nas powinna, przedstawia się jako urzeczywistniona, jako pożądana przez filozofję. – 34. 35 –

Gdy pierw: specyf: określa w dogm: pierw: wielor: powstaje dogm: negatywny cz. sceptycyzm – przyznaje się, że stosunek dwóch pierw: jest rzeczywisty – ale osobista samowiedza za słabą jest do oznaczenia go a cało[ś]ć naukowa, której poznanie celem jest filozofji, przedstawia się jako wzamość niedościgniona – 35 –

Wzajemna determinacya dwóch pierw: w dogm: daje dogm: syntetyczny cz. synkretyzm – przyznaje się wprawdzie, że stosunek dwóch pierw: jest rzeczywisty, ale osobista samowiedza, nie zdolna by doń się podnieść z własnych sił, powinna się wznieść wielkiego samodzielnego istnienia, łącząc się z najwyższą rzeczywistością, w łonie której dwa pierwiastki i tożsamają dogm: pozyt: i negat: twierdząc, że stosunek rzeczywisty dwóch pierw: da się uchwycić ale tylko pod warunkiem poświęcenia naszej osobistej egzystencji. – 35 –

Section I. Du dogmatisme positif.

Gdy pierw: wielor: determinuje pierw: specyf: mamy monism wieloraki; gdy pierw: specyf: określa pierw: wielor: mamy monism specyficzny. Wzajemna determinacya obu pierw: wywadza dualizm. 36 – nowa trychotomia –

Chapitre I. Du monisme multiple. I du monisme multiple absolu.

Przechodząc z antropologji doświadczalnej do spekulacyi dusz zważmy tylko pierw: wieloraki uważa za rzeczywisty – ten filozof w sobie się zagłębia, starać się uchwycić szereg cały rozmaitych obrazów świata zewnętrznego; pierw: specyf: nie zwraca wcale uwagi, i jedność ludzka istnieje tylko z nazwy, jednostka także pozbawiona rzeczywistej jedności – dusza jest wynikiem organizacyi, siły jej po rozprzężeniu się ciała ustają, nieśmiertelność pierw: myślącego jest mrzonką a antropologja grubą somatologią. – 37 –

Do tego kierunku zalicza autor najdawniejsze systemy Indyi, mianowicie system Kapili -37- potem filozofów jońskich - Anaxagor jest mu poprzednikiem od mon: wielor: absol: do jego antytezy, do sensualizmu -38-

Filozofowie jońscy, tak dynamiści jak mechaniści znają tylko jedną rzeczywistość - pierw: wieloraki - nie wznoszą się ponad szereg objawów wielorakich; uważają ich szereg jako sam przez się istniejący i starają się aby go uporządkować i wskutek tego ująć przemianą. -[illegible]-

Tales, Anaximenes i Diogenes stoją wobec nierozumnej wielorakości w której brak jedności - Heraklit podnosi dynamizm do humanizmu wielor: a mechanizm rozwijając się sprowadza także do ionizmu pierw: obej. -39-

Pojęcie mechaniczne ma przed dynamizmem tę korzyść, że prowadzi filozofię do rozróżnienia ducha i materyi. Skoro fenomenów nie uważamy więcej za przemianę jednego pierw: lecz za proste (poruszania) ruchy rozciągłych cząstek się, które odbywają się w nieskończoności, szukamy chętnie początku tych ruchów zewnątrz pierw: wielor: i stawiamy nad nieskończonością ducha który ją porusza i porządkuje. -40-

Nad Anaksymandrem nieskończony szereg poruszeń materyi jest sam przez się istniejący - Anaxagor robi krok olbrzymi naprzód, wyrzekłszy rzeczywistość pierw: zasady: duch niematerjalny porusza nieskończoność. Ale Anaxag: nie wydobył ostatnich wniosków z tej myśli, chwieje się między systemem jońskim a dualizm: -40-

Żeby jońskim system (monizm wielor: absol:) uchować przed pojawieniem ducha, trzeba w pojęciu pierw: wielor: wynaleźć pewny punkt oparcia, który Leucipp i Demokryt odkryli w atomizmie - w atomie spoczywa jedność pierw: wielor: Taki atom zarazem materyi i niedzielny jest nieskończonością, o nią rozbiły się usiłowania Demokr: Epikura, Lukreza, Tertuliana (który twierdzi, że dusza zarazem jest materyi i pojedyncza) -42.

Z nowszych zasady wyznawają tę naukę Hobbes, Helvetius, Holbach, którzy wreszcie skłaniają się do sceptycyzmu w jaki wpadł Hume: -44-

I tak monizm wielor: absol: postawiony między sensualizmem i sceptycyzmem połączył się z rozwiniętym organicyzmem (Bichat - Cabanis - Broussais - Gall) -44-

Organicyzm odpiera wszelki pierw: jednoczący (unitaire) wyraźny od ciała organicznego; życie ludzkie jest właściwością przyrodzoną do naszych organów - główna myśl: u zwierząt wreszcie nic innego, jak materya. Bichat: Ciała organiczne posiadają właściwości żywotne, które są pierwiastkiem wszelkich objawów życia. Nie przyrodzone do molekułów, zależą od organicznego układu molekułów a znikają, skoro układ ten zniszczony. -45- Prawda że Bichat uważa je za sobą w sprzeczności, ponieważ właściwości żywotne przypisuje pierwiastkowi nieznanemu, różnemu od ciał fizycznych -46-

Cabanis wierny reprezentant tej szkoły: nasza istota jest zbiorem organów, organa odbierają wrażenia, które za pomocą nerwów przekształcając się, stają się sensacyami, percepcyami, aktami sądu i woli. Wrażenie organiczne, nie przestając być modyfikacyą nerwów, przemienia się w sensacyę, sensacya jest zmysłowością czynną (sensibilité en acte) a zmysłowość tylko przypadłością materyi organicznej. Porównywanie sensacyi i z niej wyprowadzonych percepcyi odbywa się w wspólnym ognisku nerwów i t.d. -47-48.-

Broussais: myśl cała jest wynikiem czynności substancyi mózgowej. Dusza, nie mogąc być substancyą, niczem nie jest, a jeśli czemś jest, to nerwem, które istnieje

wystąpienie w naszym mózgu – de l'irritation de la folie, I. 563 – filozofy którzy mózg w zdzielają egzystencyę duszy, wierzą na chorobę mózgu – 48 – także Lanvelin –

Zapatrywanie to wystąpiło w fizyologii jako generacya samorodna (spontanée). Materya, pierw: wielor: posiada zdolność przyjmowania na się podług okoliczności wszelkich form pojedynczych – 49.

II. Du sensualisme.

Monizm wielor: nie mogąc wytłumaczyć objawów rozmaitych samo przez się, uważa je za nieograniczone (absolutne) czyni ustępstwo przeciwnikom; zgadza się na istnienie duszy, którą obdarza substancyą, jednością, samowiedzą, wolnością, ale mimo to uważa ją za niezapisaną tablicę, którą dopiero pierwiast. wielor: ma zapełnić – 53 –.

Bakon choć położył kamień węgielny sensualizmu, nie jest jeszcze sensualistą, albowiem po nad objawy zmysłowe którymi wyłącznie nauka się zajmuje, przypuszcza on ognisko świadomości, mający początek swój w wierze pozytywnej. Obok duszy zmysłowej, pierwiastku powietrznego i ognistego, który wszelkim objawom życia początek daje, obdarza B: człowieka duszą rozumną, której istota wprawdzie dla filozofii niedostępna jest, ale która mimo to jest siedzibą myśli i woli bez której byłaby wiedza niemożliwą. – 57 –

Gassendi również oprócz duszy zwierzęcej przyjmuje duszę rozumną, duchową, nieśmiertelną – 57 –

Dopiero w XVIII w. rozkwitł ~~się~~ sensualizm w systemach Lockego i Condillac'a.

Locke przyjmuje duszę duchową cz. substancyą w sobie jedną wolną od wszelkiej wielorakości – ale gdy ją rozważamy osobno, dusza ta właściwie niczem nie jest – tablicą gołą – sensacya i reflexya są jedynemi źródłami wszelkich naszych myśli – 57 –

Wszystkie sprzeczności monizm: wielor: absol: są także w sensual: a prócz nich jeszcze sprzeczności dualizmu – duch niematerialny jest hipotezą, gdyż zmysły nic o nim nie wiedzą – 58 komunikacya między ciałem a duszą także nie wyjaśniona – 59 –

III. De l'humanisme multiple.

Monizm wielor: twierdząc, że pierw: wielor: jest rzeczywistą realnością, układa realność tę z pierw: których jego punkt wyjścia mu nie dostarcza, z pierw: zatem przypuszczalnych, obcych. Humanizm wielor: spostrzegłszy tę niedołężność analizy, przyzywa na pomoc władzę nową, wyższą od doświadczenia, rodzaj rozumowej intuicyi, która ma wprowadzić harmonię do chaosu, w który się monizm wielor: pogrążył. (60) Za pomocą tej władzy, która mu odsłoni tajemnicze wielor: pierwiastków, dotrze on aż do źródła wielorakości, nazwany wielorakości tej specyficzne charaktery i tylko intuicyi rozumowej radzić się będzie, aby zdać sobie sprawę z właściwej natury wielor: pierwiastka i siły dać definicyą, która go obejmie w całości. (61)

Ostatni z pośród dynamistów jest przedstawicielem humanizmu wielor: Heraklit ubolewa nad ułudą zmysłów, ale dla tego nie jest idealistą, gdyż nie zmysłów on zarzuca lecz zmysłowej analizie, jakiej się trzymali poprzednicy jego. Rzeczy rozpływają się bezustannie (Arist. de anim. I. 2, 16) trzeba się wznieść nad to rozpływanie się, aby odkryć myśl, która światem zarządza. Ta myśl najwyższa, ta boska jedność, nie różni się rzeczywiście od świata, ona to samo co ogół rzeczy, których ona pierwiastkiem, ona jest ogniem, który rodzi wszechświat a którego oderwanemi iskrami są dusze pojedyncze. „Świata wszechrzeczy żaden z bogów, żaden z ludzi nie zrobił; był, jest i będzie ogniem ciągle żyjącym, zapalającym się i gasnącym w pewnej mierze. (Clem. Alex. Strom. p. 599) (61)

Ale czem to wieczne rozpływanie się, te przemiany i to rozdrobnienie się boskiego ognia?

Z łona jedności powinna wielość (wielorakość) wybuchać, wszystko z walki się rodzi a wojna światem rządzi. (Plut. de Is. et Os. 45) Innej odpowiedzi filozof dać nie może, gdyż najwyższa jedność, cz. pierw: specyf: nie ma odrębnego istnienia lecz tożsamy z całością pierw: wielor: (62)

Iskry, stanowiące dusze nasze, są w jednych więcej dżdżyste, w innych więcej suche t. j. więcej lub mniej oddalone od najczystszej essencyi wielor: pierwiastka, więcej lub mniej pozamiędzy w miarę rozwoju jego rozpływania się. (Stob. serm. V. 120) Ale dusza jednostki razem z ogniem niezrozumiałej rozstaje stycznośći; gdy sen zamyka otwory naszych zmysłów i przerywa związek między ~~dusz~~ rozumem a światem zewnętrznym, wtedy dusza jeszcze z nim komunikuje za pomocą oddychania, która jest źródłem życia (Sextus adv. math. VII. 129) Ten związek materyalny duszy z bożym ogniem daje zaś tylko wartość mądry naszej; tą tylko o tyle jest niezmylna, o ile zmysł ogólny, ogień, przerwa i absorbuje zupełnie zmysł osobisty. (62)

Filozofia Stoików dała myślom Heraklita w fizyce swojej formę więcej rozumową i konsekwentną. Dwa u nich pierwiastki: efficiens cz. bóg, rozum w sobie mieszczący, drugi patiens cz. materya pozbawiona wszelkich jakości. (D. L. VII. 134) Ale nie jest to jeden dualizm, gdyż wszystko co istnieje, cielesnem jest. (Cic. acad. I. 12) (62)

Pierw: czynny nie jest oddzielony od biernego, on jest absolutna jednością natury, rzeczy. (Sen. ep. 92) Niebo i świat są materyą boga (D. L. VII. 148); jedność materyi i jedność boga są jedną i tą samą rzeczą, która pod względem odmienności swojej nazywa się materyą, i pod względem zaś niezmienności, bogiem. Byt ogólny, całość pierw: wielor: przemijającą pierw: wielor: jest dusza nasza przemija ciało nasze. (63)

Porządek, panujący w układzie świata nie może wypływać z części świata, lecz tylko z jego całości; całość ta jest światem, jest siłą boską, pierw: poznającym i ożywiającym, mądrym i rozumnym (Cic. nat. deo: II. 8), jest uzdrowieniem pierw: wielorakiego, jest harmonią ciała bożego a harmonia ta pomię się duszą bożą. Formacya świata jest organizacją produktywną siły bożej w materyi, z którą ona połączona. Siła ta jest ogień, dający początek wszystkim żywiołom. Ale w liczbie tych pierwiastków także ogień jest, dla tego trzeba odróżniać ogień ~~pierwiastek~~ żywioł od ognia-pierwiastka. Ogień-pierw: wydaje ze siebie żywioły świat składający i nie powoduje oznaczonych jakości — jest jakoby czysto żywotne w zwierzętach, które je zachowuje i rosnąć im pozwala, podczas gdy ogień-żywioł wszystko niszczy i rozkłada. (Cic. nat. deo: II. 15) Wszystkie rzeczy jednostkowe są kombinacyami żywiołów (Stob. eclog. I. p. 376) jedność jest w jednych więcej harmonijną i szlachetną niż w innych a dusza rozumna stanowi szczyt tej progresyi. (63) Jest to ogień cz. duch czysty, który całe ciało przenika i który jest tylko cząstką duszy ~~ogó~~ powszechnej. (D. L. VII. 157) Ale nawet w duszy mamy wielorakość i syntezę tej wielorakości; synteza ta jest siłą górującą w duszy, rozum-ἡγεμονικόν (Galen. de Hipp. et Plat. plac. p. 98 sq.). Dusza osobista tworzy się po narodzeniu pod działaniem ochładzającem powietrza (Plut. contradict. 41) a w duszy powszechnej wszystkie dusze pojedyńcze są ze sobą połączone (Marc Aurel. pensées. IV. 14). Świat zginie przez pożar powszechny, który sprawi, iż wszystkie dusze wrócą do tego, którego są cząstkami (D. L. VII. 156 i 157) ale po tym pożarze nastąpi formacya nowego świata, który będzie podobnym do pierwszego (Nemes. de nat. hom. 38). (64)

Dalszy ciąg na stronie 31.

Wstęp do filozofii średnich wieków.

Rozpowszechniło się mniemanie, że średnie wieki stanowią przerwę w rozwoju ducha ludzkiego; że za wiekiem ciemnoty po świetnej cywilizacyi greckiej, że za wiekiem duchowej niewoli po świetnej przeszłości szkół filozoficznych. Mniemanie takie jest fałszywem. Ludzkość nie robi żadnych skoków w pochodzie swojim postępowym; każdy czyn jej jest wynikiem przeszłego, każda nowa jej przemiana skutkiem dawniejszej. I tak też wieki średnie nie są objawem odrębnym, stanowiącym pośród innych bez związku, bez pokrewieństwa, one są owocem wieków poprzednich a ziarnem następnych czasów. Że zaś wyrodziły się z czasów dawnych świetnych, nie mogły one być zupełnie ciemnemi, musiały przynajmniej cząstkę dawnego światła przechować; a ponieważ zaś stały się ziarnem cywilizacyi nowej, opartej na wolności sumienia, równości obywatelskiej, bezpiecznem wzbierania i dociekania wszystkiego — przeto ta świetna teraźniejszość, która od czterech wieków nieprzerwanem pasmem się rozwija, ona nie może być wynikiem zupełnej niewoli ducha, zupełnego ucisku, zupełnego zabobonnictwa. Gdy z takiem przekonaniem przystąpimy do średnich wieków, ujrzymy je w świetle zupełnie innem — nie będą już dla nas państwem śmierci nad którem bladawo jaśniała słaba latarka teologicznego rozumu — będą nowym światem dziwnie zaklętym, który choć pod ziemią, pod grubą skorupą, żyje jak my. A gdy wyrzekniem słowo zaklęcia, gdy ponure olbrzymie mury zamków i klasztorów, katedr i grodów miejskich przed nami się rozstąpią, ujrzymy z zadziwieniem że w ich cieniu ludzie kochają się i żyją, jak u nas, że te same namiętności, te same nadzieje, te same złudzenia i też decepcye. Na to odpowiem, że serce wprawdzie zawsze tem samem zostaje, ale rozum postępy czyni — że serce ludzkie w średnich wiekach było podobnem bez wątpienia do naszego, ale że mimo to rozum zupełnie odmiennie mógł się objawiać. Przyznajemy z góry, że zasoby naukowe, któremi rozum rozporządzał, były małe, że większość ludzi nie była nawet przygotowaną do należytego korzystania z tych małych zasobów, że klasa ludzi, oddająca się jedynie naukom, była krępowaną przesądami stanu, korzyścią doczesną, jednostronnem wychowaniem. Ale ta sama klasa, w której całe życie duchowe owych czasów się skupiało, liczyła szeregi mężów, którzy interes wiedzy stawiali nad doczesne korzyści, którzy z namiętnością, i jaka dzisiaj rzadko, dobijali się prawdy a oprócz tego, że oni szukali prawdy, nie wahali się bronić jej z narażeniem własnego bezpieczeństwa, własnego żywota. Stąd większość ich usiłowań zasługuje na baczną uwagę, bo są naszemi, a żaden nasz obrzęd prawy, przedsięwziętej dla prawdy, nie może być obojętnym. Ale prócz dobrej woli, prócz szczerości przekonań, których piętno noszą na sobie prace średniowieczne, zasługują one jeszcze pod innym względem na uwagę naszą. Względ ten jest utylitarny, zatem najwięcej nas powinien skłonić ku nim. Albowiem napomknąłem już, że istota rzeczy, natura ludzkiego rozwoju wymagają, aby związek między wiekami się nie przerwał — musi zatem istnieć węzeł jakiś ścisły między ostatniem tchnieniem prac scholastyki a wystąpieniem filozofów nowoczesnych — przypuszczenie to obecnie jest hypotezą, naszą rzeczą hypotezę tę przemienić w prawdę pomocnie uwagą.

Na pierwszy rzut oka zdaje się, jakoby wszystkie nasze sztuki i wszystkie nauki nasze były bezpośrednią kontynuacyą greckich; że grecka idea piękna i idea prawdy spoczywały w letargu przez wiele wieków, przebudziły się w w. XIV i na nowo, jakoby przedzierzgnione przelotnie snem tak długim, na nowo wzięły się do pracy i poszły tam gdzie stanęły wczoraj —

to wzorój i to dzisiaj za przedziwne uważa ogromną, która gdy rozwidniła się, ukazały się na nowo w świetle dziennym stare posągi i świątynie, stare pisma i śpiewy i prawa — ludzkość przyglądała się z radością tym drogim zabytkom odległej przeszłości, natchnęła je życiem nowem, napełniła je, gdzie przez wieki uszkodzone postały, a zapomniawszy o przykrych, dzikich burzach, które były przyczyną ich zniszczenia i długiego zapomnienia, oddała się na nowo wesołym nadziejom — myśląc że stara Hellada odżyła na nowo a jej chwałę widziała w najwyższych, najdoskonalszych naśladownictwie. Mniemanie to było niegdyś wszechwładnem, a dzisiaj pewne liczby nie mało wypowiadają — wypowiadamy, że ono jednostronne, i stąd fałszywem. Moglibyśmy wykazać snadnie, że wielkie szkoły malarzy i rzeźbiarzy włoskich, choć zaczerpnęły wiele z greckiej przeszłości, od niej jednak różnią się w licznych punktach, że wiele ich obrazów nie stworzyły się naśladownictwem greckiej przeszłości lecz innemi, więcej odrębnemi źródłami. Moglibyśmy tak samo wykazać, że poezja nasza i prawodawstwo, że życie społeczne i nauki wielkie były w części tkwią w grecko-rzymskiej oświacie, ale że inna część ich, daleko większa i obszerniejsza skąd inąd zaczęła byt swój i rozkwitnienie. Ograniczymy się dzisiaj wykazanie na filozofii —

Najważniejszemi zagadkami naszej filozofii są istnienie Boga i stosunek świata do Boga, istnienie duszy, wolność jej i nieśmiertelność — a żadna z tych zagadek nie została dotknięta otwarcie i gruntownie przez starożytnych. Platon przyjmuje Boga, Arystoteles wykazuje konieczność przyjmowania pierwszego początku — inni znowu zupełnie myśl tę w systemie swoim opuścili, lub nawet niedorzeczność jej wykazać usiłowali. Ale ani ci, co przyjmowali Boga ani ci, którzy go wyłączali z swoich systemach, nie zadali sobie nigdy pytania, jakim ten Bóg i czyli istnieje koniecznie — stąd ani dowodów nie stworzono za jego istnieniem ani nie zapytano się, czy on osobistym lub pozbawionym osobistości —

Nie mniej ważnych pytań stało się powodem świat nasz: skąd on i jakie przeznaczenie jego? — dla starożytnych istniał on zawsze, a chociaż czasem Bóg jakiś nieczynny był jego mistrzem, jego budzicielem, jednak nigdy nie ~~przypuścili~~ wyrzekli się stworzenia go do stworzenia. Oto dzisiaj wszyscy prawie myśliciele przyjmują stworzenie z niczego, nie Grekom nie tykano, a to stworzenie z niczego stało się pobudką szeregu ~~długich~~ nowych, zawiłych kwestyj — skoro świat ~~stworzony~~ stanął z niczego za wolą Najwyższego, trzeba wszystko na nim, złe i dobre odnosić do jego Stwórcy — ale istota stwórcy nie ~~wzroci~~ przypuszcza do siebie złego, jakiż więc ma początek? Znaleziono więc początek złego w wolnej decyzyi człowieka, a ta jedna stała się przedmiotem długich sporów teologicznych, krwawych walk religijnych. Ale ona rozwiązaną być nie mogła bez rozpoznania tego, który złe sprawia — liberum arbitrium rozstrzygniętem być może przez głęboki rozbiór duszy ludzkiej. Ale ta dusza i cała jej istota jest także nowym nabytkiem — starożytni tak mało o niej jak o samym Bogu wyrzekli —

Oto wyliczyłem kilka ważnych przedmiotów, zajmujących dzisiaj uwagę filozofów — historya greckiej filozofii, która już znacie, wykazała, że one albo wcale nie albo w sposób niedostateczny przez mędrców starożytnych bywały poznane. Gdzież więc ich początek — w owej pozornej średniowiecznej nocy, której tak wielu się lęka, a która pod formą czasem niebaczną, czasem nawet uroczystą, rozbierała gorliwie problema od których naszéj ludzkości zaszło. Ale tych problemów nie stworzyły wieki średnie,

one skąd inąd mają je sobie przekazane. Powiemy bez ogródki, że mają je od chrześciaństwa, dla tego do niego udać się trzeba po ostatnią odpowiedź – a jak dążności nowej filozofii nie pozmieniemy bez znajomości wieków średnich, tak i na wzajem te by dla nas pozostały zagadką ciemną, niewytłumaczoną, gdybyśmy nie znali jakiegoś myśli, który towarzyszył ukazaniu się chrześciaństwa. –

Zaczniemy więc od chrześciaństwa i od pierwszych jego zarodków. Kwestya to drażliwa, poruszeniem namiętności, najmniejsze słówko niebaczne pobudza szał religijny, zaciemniający wszystko. A słówek takich nieuważnych było wiele, wyrażano się z lekceważeniem o boskim założycielu naszej religii, przyłożono do niego miarę zwyczajnego człowieka, zdarto tajemniczą zasłonę, która grób jego i zmartwychwstanie otaczało. Widziano w Chrystusie proroka, założyciela nowej religii, jakich wiele powstało i myślano, że im więcej nadludzką jego istotę pozbawią czarodziejskiego uroku, boskiego posłannictwa, tem lepiej wytłumaczą jego dzieło. Usiłowania te są prawe, ale nie odniosły żadnego rezultatu, w teologach wywołały oburzenie, w innych naukę pomieszanie. Nie mamy zamiaru powiększyć liczby ani napastników ani obrońców: kościół nasz walczy skutecznie a sympatya ludów towarzyszy mu w tej walce, bo chodzi o najdroższe nasze wspomnienia, o największy skarb naszej duszy. Religia jest najdroższym skarbem narodu, gdy ona ostygnie, on także się rozkłada; ona ożywia jego sztukę, prawodawstwo i społeczne prawa, ona nie powinna być obcą jego filozofii. Z naukami świeckiemi religia nie ma nic wspólnego gdyż doczesne prawdy dla niej obojętne, ale filozofia nie jest nauką doczesną, ona nie na materyi opiera się ani na pojedynczych faktach, ona szuka prawdy wiecznej. W pracy, którą ona w tym celu podejmuje, nie stoi ona sama, wszystkie wyższe, nadzmysłowe usiłowania ludzkie, koło niej się grupują: tej samej prawdy, dla której filozofia szuka formy myśli, by ją wyłożyć współbraciom, tej samej prawdy dobija się sztuka, aby ją wcielić w formę piękna a religia wskazuje pewne drogi i dopomaga jej, aby w czynach jednostek urzeczywistnić inną stronę tej prawdy, ideę dobroci. Albowiem idea prawdy, idea piękna i idea dobroci są tylko różne strony jednej ogólniejszej wyższej idei, dla której nie mamy nazwy stosownej, gdyż pojęcia nasze zbyt ograniczone. Że zaś trzy te idee tylko wyrazem są jednej wielkiej nieskończonej prawdy, najlepiej za tem świadczy misterny ich związek, którego nigdy zerwać nie można było. Nie było narodu który by wydał wielkich myślicieli, nie podobny się na żaden utwór w dziedzinie piękna, a nie było sztuki pięknej, któraby nie czerpała najwspanialszych, najwyższych swoich natchnień z religii. Czyż więc religia ma pozostać obcą filozofii, ona co tak silnie dopomaga rozwojowi idei piękna; czyż ideę dobrego mamy oderwać od idei prawdy. Myślano tak nie raz ale nie widzimy w tem wielkiej znajomości historyi – chrześciaństwo w takim stopniu zrosło się z każdą myślą naszą, z każdym objawem życia naszego, że chcieć zaprzeczania go znaczy to samo co pozbawić drzewo wszystkich korzeni.

I wykażemy także, że zachowanki te nigdy nie nie zmieniły, że znacznie cały nowej historyczny, tworzący już wieków oznacznie, zmieniania za razem wschodem, razem ściślejszem złączeniem się jednej i drugiej. Prawdę moich słów wykaże nam wierne, proste opowiadanie faktów.

Gdy boski mistrz i założyciel chrześciaństwa naszego rozpoczął swój żywot ziemski, nie przyszedł on z gotowym systemem, bo także miał z niego korzystać. Judea miała wtedy system religijny, miała sekty walczące między sobą uporczywie. Czyż on miał zostać sekciarzem? on co

chciał ludzkość wybawić od ciążącej na niej klątwy, i chciał wszystkie zarówno narody uszczęśliwić? Nie został mędrcem zakonu ani pisarzem, jakich wtedy wiele było na przysionkach dumnej świątyni Salomona – on ze skamieniałą hierarchią, trzymającą się litery prawa nic nie mógł mieć wspólnego, gdyż nie dla dysput teologicznych ziemskie ciało na się wziął, lecz aby ulgę nieść biednym i cierpiącym. A takich było tysiące w Galilei. Zaniedbani od kapłanów stolicy, pogrążeni w ~~ciem~~ ciemnocie, wystawieni na pokusy fałszywych proroków błąkała się biedna ta ludność bez celu, bez nadziei. Wśród niej stanął syn Boży a gdy po raz pierwszy przemówił, garnęły się do niego tłumy, czując, że nie literami, nie formułkami ich karmi, lecz słowem prawdziwem, od serca idącem do serca. Dla tych biednych rybaków i pasterzy system nie byłby miał żadnej wartości, nie byliby go pojęli – nie wyrozumowali oni dziedzin królestwa bożego, lecz poczuli je sercem, aby w niem złożyć utrapione dusze swoje i osięgnąć pokój na zawsze.

Gmina chrześcijańska, która po śmierci Zbawiciela utworzyła się w Jerozolimie, pracowała dalej w tym duchu. Członkowie jej nie wyrzekli się starej wiary mojżeszowej, świątynia Salomona była miejscem ich zebrań i modlitw, a jej krużganki miejscem ich nauk. Przestrzegając wszelkie ~~przepisy~~ zakonu, ~~w~~ tem tylko od innych się różnili, że posłannictwo Messyasza, wyglądanego przez innych Żydów, uważali za spełnione i że tęsknili za połączeniem się z nim w jego przyszłem królestwie. A wszyscy, powiada historyk, którzy byli wierzyli, byli społem i wszystko mieli wspólne. Osiadłości i majętności przedawali i udzielali ich wszystkim, jako któremu było potrzeba. Żydowie też co dzień trwając w kościele, a łamiąc chleb po domach, pożywali pokarmu z radością i w prostocie serdecznej. (Dz. Ap. 2, 44-47) – Ale ten stan niewinności długo potrwać nie mógł. Chrześcijaństwo, jeżeli miało podbić ~~całe~~ narody, powinno było ze szkoły oczekiwania ~~przejść~~ zamienić się w szkołę walki; nie wyglądać powtórnego przyjścia Messyasza lecz dobijać się gwałtem królestwa bożego, stało się hasłem. Apostołowie w pierwszych dniach prześladowania rozproszyli się na wsze strony, głosząc radosną wieść o Messyaszu – póki kazali w granicach Judei, biednym i prostym ludziom, wystarczał ich zapał święty żeby ożywić tłumy, ale po za granicami ojczyzny wszystko przybrało postać odmienną. Chrześcijaństwo powstałe w łonie żydowstwa, dwiema drogami szerzyć się mogło po ówczesnem imperyum rzymskiem przez Aleksandryę i Azyę mniejszą: na obu drogach spotykało ono liczne gminy żydowskie, które pośredniczyły między niem a pogaństwem – przecież te gminy miały charakter odrębny od jerozolimskiej. W Aleksandryi przyjęli Żydzi oświatę i mowę grecką, i prawie żadnych nie zachowali związków z metropolią. Żydzi Azyi mniejszej mówili także po grecku a z Grekami po miastach sąsiadując, poznali ich literaturę, sposób myślenia i zwyczaje. Stąd mieli wyższość umysłową nad pobratymcami z Judei, ale też skłonniejszemi do przyjęcia nowej wiary. Nie wystarczało słów gorących, natchnionych wiarą, oni żądali bystrych rozumowań, dyalektycznych wywodów a do tego mądrość apostołów była niedostateczną. Znalazł się jednak mąż, który zdołał tego dokonać: był nim Paweł św. w greckiem mieście urodzony i z narodowości Grek. On chrześcijaństwo wyprowadził z ciasnych ram żydowskiej narodowości w obszerną grecką oświatę, która się stała jego formą i głównie się do rozszerzenia jego przyczyniła. A tak chrześcijaństwo, które dotąd było praktycznem urzeczywistnieniem starego zakonu, wolnem od zasad teologicznych i od dogmatycznego systemu, stanęło na widowni świata rzymsko-greckiego, w obec cywilizacyi wytwornej,

pięknej, zadowalniającej wszelkie umysłowe wymagania.

Zwykle przedstawiają tę oświatę za pozbawioną wszelkiej treści a cywilizacyę za tak zepsutą i rozpustną, że wystąpienie chrześcijaństwa było niezbędnem. Takie zapatrywanie się jest bardzo mylnem: zepsucie było wielkiem i w Rzymie i po prowincyach, to prawda, ale zepsucie nie jest żyznem polem dla misyonarzy; większość ludności żyła w srogiej niewoli u panów miłosiernych, i to przyznajemy również, że niewolnicy i tłumem przechodzili do nowej wiary. Ale nabytek ten był dla chrześcijaństwa bardzo wątpliwej korzyści, albowiem niewolnicy owego czasu byli pod względem moralnym gorsi jeszcze od panów: jeśli więc tysiące przystępowały do nowej wiary szukając w niej ulgi dla swego przykrego, rozpaczliwego stanowiska, to ~~[illegible]~~ jeśli nie większa liczba albo z zabobonnej ciekawości albo za przykładem współtowarzyszy chrzest przyjmowało. Jednakże chociażby chrześcijaństwo na tem polu było odniosło zupełne zwycięstwo, to jeszcze dalekiem było od wpływu na obywatelską społeczność. Bogacze liczyli niewolników swoich na setki, na tysiące, liczebne więc korzyści przez opowiadaczy ewangelii odniesione nie mają wielkiej wagi. Przypomnijmy, że miasto liczyło 1000 obywateli a 10000 niewolników w swoich murach - przypuśćmy że wszyscy niewolnicy klaniali się przed krzyżem, przecież ~~miasto~~ rzeczpospolita nie mniej pozostawała pogańską: panowie mało dbali o religię swoich sług, uważając ich za wielce zabobonnych, było im więc wszystko jedno, czy się zbierali na misterye Izydy lub Mitry, czy w katakumbach schadzkach śpiewali hymny na cześć nowego jakiegoś bóstwa. Różnica intelektualna i socyalna dwóch tych klas tak była wielka, że dzisiaj cudem się wydaje, iż jeden i ten sam kościół ogarniał panów i niewolników. Ale do tej trudności łączy się inna, większa. —

Zawsze mówią, że położenie cesarstwa było okropnem, że wszyscy ludzie szlachetni byli przeciwnemi, że żaden człowiek uczciwy nie taił swego niezadowolenia i że dłużej w takiem stanie wytrzymać nie można. Otóż zdaje się, że właśnie te duchy wyższe, intelektualne przebywające zdaleka wśród tak wstrętnego świata, wśród takiej moralnej kałuży, że one z rozkoszą rzucą się w objęcia nowej religii. Stało się zupełnie przeciwnie: żaden z wielkich myślicieli, poetów, mężów stanu do nowej wiary nie przystąpił — a właśnie oni najsilniej jemu się opierali. Największymi prześladowcami chrześcijan byli cesarze, których nawet chrześcijańscy pisarze muszą dzisiaj nazywać dobrymi i znakomitymi. Trajan, Hadryan, Antoninus Pius, choć nie prześladowali chrześcijan w sposób okrutny, przecież nie omieszkali ich karać i wcale nieprzychylnie traktować. A ten, co z charakteru i z życia najwięcej do chrześcijanina się zbliżył, Marcus Aurelius nie tylko nieprzychylnym im był, lecz srogo na śmierć prześladował. A znowu Commodus, Heliogabal, czyż nie są wcieloną nikczemnością — a właśnie za ich panowania używali chrześcijanie błogich chwil wolności - nikt się ich nie tykał. Ale gdy raz silniejszy duch jakiś i wyższy zasiadł na tronie cesarów, krew męczenników lała się obficie: Decyusz, Waleryan, Aurelian, Dyoklecyan - ludzie znakomici i szlachetni, wszyscy naznaczyli swoje opieczętowali krwią niewinnie wylaną. A ten, co w ręku opatrzności stał się narzędziem tryumfu dla kościoła, czyż jest on Konstantyn, przez pochlebców Wielkim nazywany, czyż nie był jako człowiek najpodlejszą, najokrutniejszą, najnikczemniejszą istotą? A ten, którego nazwa sama określa dzieje wierzących, co sam wyzwał Boga niejako do walki i myślał że nowem życiem natchnie religię przodków swoich - Julian Odstępca, co najwięcej szkodził Kościołowi, czyż jako człowiek nie jest nieskalanym, jako myśliciel znakomitym, jako wódz i administrator jenialnym?

Nie myślmy więc, że chrześcijaństwo tylko walkę materyalną staczało z jakiemś niechętnym rządem, z jakiemś przesądem, przez kapłanów w egzystencyi swojej zagrożonem pospólstwie. Ta część walki była najłatwiejsza, ona tylko ofiar żądała a o męczenników nigdy nie trudno. Ugniamy kolana nasze w pokorze przed owemi bohaterami wiary, którzy w pierwszych wiekach naszej ery własną krwią poświadczyli prawdę nowego zakonu; krew ich stała się dosłownie nasieniem Kościoła, a pogarda życia, z jaką szli ochotnie na największe męki, mnożyła liczbę wyznawców. Ale męczennicy ci liczyli się na tysiące, wszystkie stany, każdy wiek i każda płeć dostarczały ich bezustannie, choć więc wszyscy mieli wiarę głęboką, to jednak mało z nich było przeświadczonych wewnątrz o tajemnicach tej wiary. Prawda, że nieraz gorąca żądza rzucenia się w ofierze za wiarę swoją, ogarniała całe gminy, że hurmem cisnęli się chrześcijanie do śmierci, aż ~~że~~ nawet biskupi napominać ich musieli, by oszczędzali się na lepsze czasy. Później jeszcze to powtórzyło się bardzo często; gdy chrześcijaństwo wzrosło w siłę, gdy nawet całym zasobem sił materyalnych rozporządzało się i umacniało, dowiedli poganie, że i oni potrafią umrzeć za wiarę swoją, i oni mają męczenników swoich. A gdy w czasach późniejszych od panującego Kościoła odszczepiały się liczne sekty innowierców i gdy napastowani przez zbyt gorliwych obrońców wiary, siłą oręża wolności sumienia zapewnić sobie usiłowały, dowiodły i sekty te, że zdobędą się na męczeństwo, że przekładają śmierć nad porzucenie mniemanej swojej wiary. Męczennicy popierają sprawę, zjednają jej szczerych wyznawców, otoczą ją sympatyą pewną i aureolą świętości, ale ostatecznego zwycięstwa zapewnić jej nie mogą. Gdybyśmy wartość wiary sądzili z liczby męczenników, to wszystkie mniej więcej domagać się mogą przychylnej a bezstronnego sędziego decyzyi, nawet najdziwniejsza z nich, najwięcej obłąkana i najzmysłowniejsza nawet wiara Mormonów wykazać może szereg męczenników. Choć więc oddajemy męczennikom naszej wiary cześć niewymowną, chociaż modlimy się u ich grobów, chociaż błagamy ich ~~o~~ wstawienie się za nami do Najwyższego, przecież Kościół nasz nie byłby odniósł zwycięstwa, nie byłby przekształcił życia narodów, gdyby prócz nich nie miał żadnych innych podpór. Prawda, że to jego najświetniejsze ozdoby, i jego najmilsze syny, że to żołnierze jego waleczni, bojem niezrażeni, którzy idąc naprzód na śmierć nieochybną torowali sobie drogę po przez wszystkich nieprzyjaciół. Ale za krwawą wojną idzie wspaniały pokój: gdy żołnierze, okryci ranami spoczęli w mogile, wtedy dzieci ich i następcy zbierają po nich krwią zbroczone oręże i przekuwają je na pługi, na dobroczynne sierpy. A chociaż ludzkość ze czcią wspomina imiona tych, co za nią walczyli, za nią polegli, wszakże jeszcze większem uznaniem otacza tych, którzy korzystają ze zwycięstwa, którzy po dniach burzy i niepokojów wznoszą gmach pokoju, świątynię cywilizacyi. Tak i Kościół nasz. Tuż za zwycięskimi szeregami męczenników żołnierzy idą wspaniałe zastępy wielkich ojców Kościoła, wielkich mędrców Kościoła, a z niemi po dniach niezłomnej wiary i ślepej ofiary rozpoczyna się państwo przeświadczonej prawdy, samowiednego poświęcenia.

równocześnie, jedna część walczy, druga wyrusza [illegible] byłe na pogańskie kraje

Dzieło ich na pierwszy rzut oka ma daleko mniej uroku. Męczennikom nikt nie odmawia sławy, nikt szacunku, nawet dzisiaj w czasach przezornych, niedowiarek na to się nie zdobędzie. Z pracami ojców Kościoła rzecz się ma inaczej. Uczeni wynajdują w nich sprzeczności, braki nauk przyrodzonych i historycznej wiedzy; wytykają w nich dziwne hipotezy co do świata, dziwne dedukcye co do logiki, dziwne etymologie co do gramatyki. Wszystko to prawda, ale w klasycznych autorach Hellady tego także nie brak, a przecież nie stracili na wartości, mimo postępu naszej oświaty. Nie zapominajmy o ważnej rzeczy: prawda, im dalszą od nas w biegu wieków, tem mniej przezroczysta nosi szatę, tem mniej przyglądajmy się – pracujmy nad tem, żeby dla niej rozum stosowniejszą stworzył sukienkę. Nie trzymajmy się więc za nadto formy, gdzie o treść chodzi, zapominajmy o słabościach ludzkich, o dawnych mędrcach, bo i my tysiące błędów, tysiące śmieszności przekażemy złośliwej krytyce naszych potomków. Gdy więc zapominajmy o tem co w dziełach ojców Kościoła jest dawnem, co barwą przemijających wieków i poglądów, gdy tylko treść słów ich i sam przedmiot ich myśli uwzględnimy, przekonamy się z podziwieniem, że dzisiaj jeszcze całe nasze społeczeństwo na fundamencie buduje, do którego oni mozolnie znosili kamienie i który oni z wielkim trudem wykończyli.

Chrześciaństwo nastało, gdy się czasy spełniły: znaczy to, że jedna cywilizacya dokonała swego zadania, i że czas był, aby nowa po niej rozpoczęło swoje działanie. Cywilizacyą spełnioną była grecka; od czasów Alexandra W. nie dołożyła już nic nowego ani do swego skarbu poetycznego ani do swoich zasobów myśli; Eurypides i Menander wyrzekli ostatnie słowo w poezyi, Platon i Arystoteles w filozofii, ale to ostatnie słowo już nie dla Hellady przeznaczonem było, lecz dla nowego, szerszego świata. Stara Hellada po wojnie peloponezkiej do grobu zstępuje, tragiedye Eurypidesa, rozprawy Platona są jej ostatniem grobowem pieniem. Ale każda śmierć zawiera w sobie zarodek nowego życia. Stary ród bohaterów z wojen perskich spoczął w grobie, a ci co jeszcze ich zasady wyznawali, szarpali Eurypidesa, bluźnili Sokratesowi. Oni pomimo kad mieli racyę, bo instynktem czuli, że to już mężowie innego czasu, dla których ich wspomnienia za małe, ich stósunki za ciasne. Za życia prześladowani odżyli dla następnych pokoleń, czcią niewymowną otoczeni; cały Rzym po drugiej wojnie punickiej poszedł w szkołę do Eurypidesa i Menandra, cała Azya mniejsza i Egipt przejęli spadek ateńskiej filozofii. Poeci i myśliciele, którzy w konającej starej Helladzie wyrośli, z których niejeden zapłakał nad upadkiem wolności w dniu pod Cheroneą, oni stali się obywatelami rzymskiego imperyum, nauczycielami świata. I przez trzy wieki pracuje myśl grecka usilnie nad tem, żeby dawne siłę zdobyczę w dziedzinie ducha przybrać w ciało, żeby całą społeczność urządzić podług swojej idei. I praca ta udała się zupełnie. Połowa rzymskiego imperyum przyjęła język grecki, druga choć po łacinie mówiła, myślała po grecku, cała rzymska literatura wyrosła z nasion greckich. A gdy po śmierci Augusta siła pierwotnica rzymskiej literatury zwolna obumierać zaczęła, gdy wszystkie myśli, wszystkie stósunki społeczne ówczesnej ludzkości nasyciły się greckim spadkiem, gdy wreszcie polityczna organizacya ówczesnego świata wyrobiła sobie stałą, o różnych uzwiązach i członkach wykończonych formę, powiedzieć można, że czasy się spełniły. Wtedy chrześciaństwo przystąpiło do tej całości i postanowiło ją na nowo przeobrazić, części jej odmienić, nową myślą natchnąć a tak odmienione w nową kunsztowną formę ułożyć.

Zadanie to nie było łatwem. Widzieliśmy, że ono zrobiło gwałtowne postępy pośród niewolnikami, ale niewolnicy nie należeli do całości, oni stanowili sobie świat osobny. Obywatelstwo zaś grecko-greckie stawiało opór a do oporu miało ono broń znakomitą: wyrobioną dyalektykę, język wytworny, filozofią na wsze strony przepracowaną. Chrześcijaństwo w obec tej broni znalazło się bezbronnem od razu, miało wiarę gorącą, natchnioną, ale żeby obalić system społeczny i system duchowy potrzeba było w obec nich postawić inny, wznioślejszy. Najlepszą krytyką systemu jest system nowy.

Pierwsze zarysy nowego systemu nakreślił wielki apostoł Paweł, on dokonał wydzielenia chrześcijaństwa z łona mojżeszowej wiary – pierwsi chrześcijanie byli żydami a żydzi tak wżyli się w swoje polityczne i duchowe odosobnienie, że nawet uczniom Chrystusa trudno było otrząsnąć się zupełnie z przesądów źle pozrozumianej narodowości. Mniemali, że Mesyasz tylko dla narodu wybranego na tę ziemię zstąpił i brali za złe Pawłowi przyjmowanie adeptów z ludów pogańskich, jeżeli zaś nie zupełnie zamykali się przed nimi, żądali koniecznie, aby przyjęli naprzód zakon Mojżeszów i wszystkie jego obrzędki, a dopiero tak przygotowawszy się przystępowali do tajemnic nowej wiary. Wiemy jakie walki Paweł św. stoczył z tem stronnictwem, gdyby ono było odniosło zwycięstwo, nie było chrześcijaństwo wydało żadnych owoców, gdyż nie dla jednego ludu, lecz dla całej ludzkości umarł Zbawiciel. Potrzeba było przełamać szranki ciasnej, innym ludom niechętnej narodowości, aby rozszerzyć wpływ jego na ogromny, rozległy świat grecko-rzymski. Przełomu tego dokonał Paweł św. i to jego historyczne znaczenie. On nie uważa, jakoby zbawienie człowieka zależało od przestarzałych form szpetnego zakonu lub od uprzywilejowanej narodowości, bo mówi: „a przedtym, niż przyszła wiara, byliśmy pod zakonem strzeżeni, będąc zamknieni ku tej wierze, która miała być objawiona. A przetoż zakon dziecinnym wodzem naszym był do Chrystusa: abyśmy z wiary byli usprawiedliwieni. Lecz gdy przyszła wiara, już nie jesteśmy pod dziecinnym wodzem. Albowiem wszyscy synami bożemi jesteście przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Bo którzykolwiek jesteście ochrzczeni w Chrystusie: oblekliście się w Chrystusa. Nie jest Żyd ani Grek, nie jest niewolnik ani wolny, nie jest mężczyzna ani niewiasta, albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie (Gal. III. 23–28). W słowach tych stanowisko Pawła św. oznaczone jak najdokładniej. On żąda od każdego tylko jednej rzeczy, wiary – „nie bywa usprawiedliwiony człowiek z uczynków zakonu, jedno przez wiarę Jezusa Chrystusa – żadne ciało nie będzie usprawiedliwione z uczynków zakonu" – Gal. II. 16 – miejsce to przekręcano, jakoby Paweł św. uważał dobre uczynki za niepotrzebne – tylko człowiek ograniczony mógł coś podobnego przypuścić – ~~tłumaczenie~~ znaczenie tego miejsca wyjaśnia się przez ustępy poprzednie i przez w. 21 tegoż rozd. – porówn. rozd. V. 6. 22–27. porówn: Rz. III. 27 i nast. II. 13.

O stósunku Pawła do grzesznika: Rz: VI. 1.

Żeby zaś nie było żadnej wątpliwości co do właściwej treści chrystusowej nauki, pisze Paweł św. do Galatów V. 14. „Bo wszystek zakon w tym jednym się słowie wypełnia: miłuj bliźniego twego, jako samego siebie – i dalej VI. 2. Jedni drugich brzemiona noście, a tak wypełnicie zakon Chrystusów". Do Rz. XIII. 8. Bo kto miłuje bliźniego, ten zakon wypełnił. 9. jeśli które jest inne przykazanie, w tym słowie krótko się zamyka: miłuj bliźniego twego jako siebie samego. 10. Miłość bliźniego, złości nie wyrządza; wypełnienie tedy zakonu jest miłość. – 1. do Kor: XIII. 13. A teraz trwają wiara, nadzieja, miłość;

te trzy rzeczy; lecz z nich większa miłość".

W listach Pawła św. były myśli nowe, które albo niezbyt jasno wyrażone, albo nie zupełnie wyprowadzone obudzały chęć zastanawiania się; takiemi były stosunek miłości do wiary, stosunek łaski do grzesznika – kwestye te dzisiaj jeszcze nie są rozwiązane. Ale i inne były jeszcze myśli i Pawła św. i ewanielii, które obudzały różnicę mniemań: np. słowa ewanielii "wiele jest powołanych, a mało wybranych" dały wiele do myślenia – potem n.p. miejsce Pawła św. do Rz. VIII. 28–30. A wiemy, że tym którzy miłują Boga, wszystko dopomaga ku dobremu, tym którzy są wezwani podług postanowienia Bożego świętymi. Albowiem które on przejrzał, to też przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna jego, żeby on był pierworodnym między wielą braci. A które przeznaczył, te też wezwał, a które wezwał te też usprawiedliwił: a które usprawiedliwił, te też uwielbił. 33. Któż będzie skarżył na wybrane Boże? Bóg jest, który usprawiedliwia. –

Inny przedmiot o γνῶσις: I. Kor: XII. 8. jednemu przez ducha bywa dana mowa mądrości (λόγος σοφίας) a drugiemu mowa umiejętności (λ. γνώσεως) według tegoż Ducha. 9. A inszemu wiara (πίστις) w tymże Duchu. por: Żyd. V. 12. Albowiem gdyście mieli podług dawności czasu być nauczycielami, zasię potrzebujecie, aby was uczono, które są pierwsze początki mów Bożych (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ): i staliście się jako ci którzy mleka potrzebują, a nie statecznego pokarmu (στερεᾶς τροφῆς). 13. Bo każdy co się mlekiem karmi, nie świadom jest mowy sprawiedliwości (λόγου δικαιοσύνης) gdyż jest dziecięciem. 14. Lecz stateczny pokarm jest doskonałych (τελείων): tych którzy przez zwyczajenie zmysły mają wyćwiczone ku rozeznaniu i złego i dobrego. – Porówn. 1. Kor. X. 1–12. gdzie mowa o pokarmie duchownym i o piciu duchownem, porównanie przez Żydów na puszczy – βρῶμα i πόμα πνευματικόν. – Por: Gal. IV. 21–31 gdzie Izmaelu powiedziano, że się według ciała narodził (κατὰ σάρκα), a Izaak przez obietnicę – według ducha (29)

Widzimy, że już w pismach Pawła św. drzemią w zarodku wielkie problemy, które później wyrodziły się dogmatami. Nie twierdzimy, że przez tworzenie się dogmatów przybyła nowa treść jakoby do pierwotnego zarodka chrystusowej nauki. Wszystkie dogmata późniejsze w niej już były zawarte, ale rozwinęły się, nabrały formy pewnej, jasno określonej dopiero w późniejszych czasach, gdy się tego okazała potrzeba. Zaczątki do utworzenia się dogmatów, do nadania nowej religii formy dyalektycznej, wyszło właśnie z owej wspomnianej różnicy, którą już w listach Pawła św. napotkaliśmy, różnicy między wiarą (πίστις) a wiedzą (γνῶσις). Z razu bowiem każdy, co wierzył w Chrystusa, w jego posłannictwo i w dostateczność jego ofiary mógł się stać członkiem rzeczywistego kościoła, którego Chrystus i na dal pozostał niewidzialnym zwierzchnikiem. Wszyscy wierni, trwając w nauce Chrystusa i w dobrych uczynkach stanowili wszystko rzeczpospolitą, której rządcą był Chrystus, a której oni byli członkami – wszyscy mieli równe stanowisko i równą rangę. Przecież na dal tak pozostać nie mogło. W kościele zaczęli się wydzielać nauczyciele od ~~nauczanych~~ uczni, wykład ich musiał ~~[illegible]~~ ojców! ściśle na walce dyalektycznej z pogańską oświatą, musiał za tem na doniesieniu z nią się spotykać z pola i doniosłą na się przybierać formę. I tak wiara, która dotąd w milczeniu przez jednostkę przyjmowana, miała postać prawdy przeświadczonej, wyznającej dobrodusznej w wiarę ślepej trwającej człowiek miał postać wiedzy, zdającej sobie sprawę zupełną z tego, co wierzy. Naturalnie że nie wszyscy mogli przestrzegać tego dokonać, bo prawa ludzkowa i jej wymiarki tylko małymi częściami dane są – ale ci co przewodzili na tę drogę, pociągając mniej dzielniejszym zapałem, cechującym wielkie swe prace, wzięli się do dzieła. Prawda że wiele z nich zboczyło z drogi, że przeciw

na manowce, raczej niezamierzoną lub zbytnim zapałem uwiedzeni, ale za to inni postępując wśród ostrożnie, i z zamiłowaniem prawdziwem dzieła wiary się oddawszy, stworzyli to co dzisiaj podziwiamy, gmach chrześcijańskiej dogmatyki. Nie dokonali oni pracy swojej bez walki, bo tuż z niej wyszły, liczne herezye i smutne obłąkania jak cienie nowe światłu, towarzyszyły ich pochodowi. Pierwsze wieki chrześcijańskie roją się od herezyi, które właściwie na tę nazwę nie zasługują, bo dopiero w soborze nicejskim zostały nauki Kościoła ujęte w pewną, niewątpliwą formę. Odszczepieństwo więc właściwie po tym soborze dopiero się zaczyna, roje zaś dawniejszych marzeń i nauk ich do niego, raczej są pobłądzeniem umysłów, nie posiadających jeszcze formy niedwuznacznej, raczej obłędy gorliwych apologetów lub zbyt przywiązanych do greckiej oświaty, niż tem, czem później herezye się przedstawiają – walka pomiędzy Kościołem i prawdą jego

Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie. Par Michel Nicolas.
2 vol. Paris 1849 i 1850.

O celu i zadaniu tego dzieła mówi autor w przedmowie, że rozpada się na trzy części: Dans la première, nous avons cherché d'abord à ramener les différents systèmes à leurs types fondamentaux, et ensuite à déterminer la manière dont ils se comportent les uns par rapport aux autres, et l'ordre dans lequel ils se succèdent en général dans l'histoire.
Après ces considérations générales, nous avons examiné successivement chacun des systèmes fondamentaux, ainsi que ceux de leurs dérivés qui ont joué un rôle important; c'est le sujet de la seconde partie.
Enfin, la troisième est à la fois l'application et la preuve de notre théorie de l'ordre de succession que nous avons indiquée dans nos considérations générales.
Pierwszy rozdział poświęcony definicyi filozofii: définition de la philosophie — autor nadaje słowu podwójne znaczenie, raz je uważa za pracę, drugi raz za rezultat pracy, za system. Filozofia jest źródłem prawdy — wedle dawnych wyrażeniami starożytnych pisarzy. — Cytując Ancillon'a powiada autor que la philosophie est moins une science qu'un procédé de l'esprit humain; elle est le but de la raison; mais elle est surtout le mouvement de la raison. Philosopher c'est se rendre raison à soi-même de ses idées. (str. 9) — Cały ten frazes nie koniecznie jasny — potem znowu mówi dalej: est-ce à dire pour cela que la philosophie n'est pas une science? Bien loin de là; il n'y a point au contraire de véritable science que la philosophie; et si les différentes connaissances de l'homme méritent le nom de science, ce n'est qu'autant qu'elles participent en quelque chose de sa nature. — Wszystko to bardzo ładne, ale nie wiemy jeszcze, co to właściwie filozofia — mówi wreszcie autor znowu wyrażenie swoje, tak czytamy dalej: elle est une science qui se fait et dont le développement doit se continuer tant qu'il y aura un homme capable de penser. (str. 10)
Za dobrej drodze był autor gdy mówi: tout homme qui exerce sa raison, amasse dans sa sphère, selon la mesure de sa capacité intellectuelle et d'après les ressources que lui offre son époque, une certaine masse de connaissances qu'un besoin naturel à l'intelligence humaine le porte à coordonner. Il arrange donc dans un ordre logique les résultats de ses réflexions, il produit un système philosophique. — Autor był powinien uchwycić się obrazu tej myśli — byłby sobie przypomniał, że każdy człowiek jest trochę poetą — że zasadnicze podobieństwo między samodzielnym tworzeniem poezyi i filozofii — stąd byłby doszedł wreszcie do wniosku, że ani jedna ani druga nie jest nauką, gdyż jej się nauczyć nie można — tylko samodzielnem tworzeniem, urzeczywistnieniem danego jakiś materyał. Każdy poetyczny utwór można by nazwać systemem nauki, tak jak filozoficzny jest systemem pojęć — jednym i tym samym — zakonu porządku przyrodzonego i społecznego ma się odbić raz w analitycznej drugi raz w syntetycznej formie, ale jest to samo forma estetyczna, a każda taka forma samodzielnego utworu — tak równe naukki nie mają formy. —

str. 16–25. Rozd. II. O różnorodności systemów filozoficznych. Systemów filozoficznych coraz więcej, stąd główny zarzut przeciw filozofii, który można ująć w te słowa: on dispute toujours, non seulement sur des points de détail, mais encore sur les premiers principes de la connaissance humaine. Il y a plus, à mesure que la spéculation semble faire des progrès, l'opposition qui existe entre les principes, devient plus tranchée, le nombre des systèmes plus considérable, la variété des opinions plus grande. (str. 18.) Zarzut taki przeważnie wychodzi z pobudek, gdyż filozofia nie powinna nigdy mieć pretensyi wystawiania jakichś prawd dogmatycznych. Autor słusznie odpowiada w tej mierze: Quand même il y aurait un système vrai de tous points, en admettre les résultats de confiance et sans examen, ce ne serait pas faire un acte philosophique, mais un acte de foi. Nous l'avons déjà dit, la philosophie est un résultat scientifique; mais elle est en même temps, et surtout, le procédé rationnel qui crée ce résultat. On n'est pas philosophe, parce qu'on admet certaines idées, mais parce qu'on les a trouvées rationnellement. (str. 20) Trzeba jednakże bliżej się przypatrzyć przyczynom różnicy systemów i bezustannych ich odmian.

str. 26–31. Rozd. III. Wszystkie systemy dają się sprowadzić do kilku typów pierwotnych.

Główna myśl zasadnicza autora: Il est clair qu'il n'y a pas pour la raison une infinité de manières différentes de voir et de comprendre les choses. Et comme il n'y a dans les systèmes que ce qu'il y a dans l'esprit humain, le nombre des systèmes radicalement différents, ou pour mieux dire, le nombre des familles des systèmes sera absolument le même que le nombre de nos différentes manières de voir et de comprendre les choses. (str. 27)

Rozum w poszukiwaniu prawdy może zająć trzy różne punkta widzenia: albo zaufany w własne siły bieżeć on przekonanym, że ostatecznie zapełnić badanym przedmiotem albo też postępuje o celu szukanej prawdy za pomocą własnych sił wyrzekłszy się jej na zawsze lub zaczerwie obcej, zkiej pomocy celem wyszukania takowej ~~lub~~ albo też rozum przeświadczony o władzach tego ograniczony jest i w pewne granice ujęty, naprzód wytknie sobie pole badań, oznaczy przedmioty, jakie do pola tego należą i potem dopiero wytknąwszy sobie owemu granice, wyrobnie w ich obrębie pracę swoją. Tym trzem punktom widzenia odpowiadają trzy klasy systemów:

a) Systemy dogmatyczne – filozofowie którzy przekonani są rozumem wszystko wytłumaczyć, takowe wytaczają, ~~albo~~ dążą do wytłumaczenia wszelkich zagadek albo pierwiastku materyalnego albo duchowego, stąd 2 poddziały tych systemów: materyalizm i spirytualizm.

b) Druga klasa, opierająca się na tej samej zasadzie, jako rozum ludzki jest ograniczony i niedołężny, rozpada się także na dwa poddziały: 1) sceptycyzm – ponieważ rozum nie może rozwiązać wielkich problemów, najlepiej porzucić ~~prg~~ poszukiwania, scepticyzm i indifferentyzm. 2) mistycyzm – chcąc wiedzy, której rozum jednak dać im nie może, domagają się takowej albo od wyobraźni albo od uczucia albo od zewnętrznej jakiej powagi.

c) Trzecia klasa obejmuje różnorodne systemy, zasada ich ta sama; po długich ~~w~~ nieustannych walkach dogmatyzmu, sceptycyzmu i mistycyzmu uczą się, w których za pomocą analizy już to pewnych systemów już to władz ludzkiego rozumu oznaczyć, o ile wie z dotychczasowych ~~wiadomości~~ wiadomości ~~wie~~ dodatnim jest i przysłużeń dla wiedzy ludzkiej. Stąd wynika 5 głównych pierwotnych form myśli filozoficznej: materyalizm, idealizm, sceptycyzm, mistycyzm i krytycyzm. Prócz tego formy drugorzędne, powstałe z kombinacyi tych pierwotnych. O nich później. –

Rozdz. IV. (str. 32 – 43) O psychologicznym początku głównych systemów. Formy pierwotne, do których sprowadziliśmy wszystkie systemy, nie są dowolne, lecz mają źródło swoje w istocie rozumu ludzkiego (32). Wiedza ludzka jest ograniczoną; jeżeli z jednej strony dochodzi prawie do wiedzy nieograniczonej, absolutnej, to z drugiej strony pogrążona w licznych błędach. Rozum ludzki, stwórca tej wiedzy, ograniczony, jak ona, przedstawia dziwny sojusz słabości i siły, nędzy i wielkości. Niektórzy myśliciele, uderzeni tylko jego siłą i tem, iż wiedza jego zawiera wszystkiego i prawdziwego, mniemali, że można za jego pomocą dochodzić początku wszech rzeczy i wszystko wytłumaczyć. (str. 32)

Stąd rodzi się dogmatyzm, jednakże dwojakiego on rodzaju. Bo też istota ludzka niejako jest podwójną. Jedna stworzona dla nieskończoności, czuje się wolną i potężną, sprawczynią i rodzicielką wielkiej wiedzy, druga podlegająca wrażeniom świata zewnętrznego, przykuta do skończoności; czuje się bierną i ~~zdaje~~ wielką wiedzę swoją, tak jej się zdaje przyrodzonej, zawdzięcza zmysłowości. Stąd dwa źródła wiedzy, dwa rodzaje poznania. (33)

Taka podwójność na zawsze trwać nie może, staje się nierówną i zwykle wraz jedna z dwóch wymienionych natur sprowadza do drugiej, jedna poddaje drugiej. „Jeżeli czujemy w sobie silną wolę, śmiałą duszę i serce wspaniałomyślne, wydaje nam się, że my jedynie jesteśmy sprawcą wielkich czynów naszych i wiedzy naszej; że duch nasz z istoty swojej czynnym jest i że bierność jest niczem, chyba mniejszym stopniem czynności. Wiedza wtedy wydaje nam się produktem jedynie rozumu naszego, a wrażenia przybywające z zewnątrz, rodzajem snu ciemnego, który można odrzucić z pogardą, lub też dla zaspokojenia słabych umysłów tłumaczyć jako pojęcia rozumu ciemne i mętne, ponieważ uwaga nie zajęła się dość silnie niemi. Z tego punktu widzenia należy wielka wszystkość do świata pojęć a rozum jest jedyną władzą, za pomocą której dochodzimy słusznie do wiedzy. Jesteśmy wtedy idealistami." (34)

Jeżeli zaś zostajemy pod wpływem wrażeń przychodzących z zewnątrz, jeżeli każde pojęcie łączymy z jakimś dotykalnym przedmiotem, wtedy skłonni jesteśmy uważać wrażliwość zmysłową za pierwsze źródło wiedzy. A jeżeli wtedy jesteśmy konsekwentni i nie cofamy się przed logiczną dedukcją tej dany, uważać ją będziemy za jedynie uprawnioną; nie zatrzymamy się przy sensualizmie, który tylko pół-systemem niejako, lecz dojdziemy do materyalizmu, jego nieubłaganego następstwa. Skoro przyjęliśmy, że wrażliwość zmysłowa jest jedynem prawnem wiedzy źródłem a rozum tylko narzędziem, za pomocą którego układamy dane zmysłowości, za pomocą którego wrażenia zmysłowe przez uogólnienie przekształcamy w pojęcia a pojęcia przez abstrakcyę w idee wtedy trzeba także przypuścić, że to, co nam daje wszystko, wskutek wszystkiem w wiedzy, jedynie także wszystkie istnieje. Zostaje wtedy tylko świat zmysłowy, skończony, warunkowy i jesteśmy materyalistami. (35)

Uwaga. Autor się myli, materyalizm nie jest ostatecznem słowem sensualizmu, wznosi się bowiem sam w sobie i nie dochodzi do materyi, któraby była wszystkością i wszystkiem jego, lecz do zaprzeczenia materyi. Kto zaś zaprzecza materyi, jest idealistą. Od sensualizmu więc krok jeden ale stanowczy prowadzi do zupełnego idealizmu.

Inni znowu ulękli się słabości rozumu, zniechęceni wielokrotnemi rozczarowaniem utracili nadzieję, żeby praca ducha osiągnąć wiedzę pierwszych wszech rzeczy. Ponieważ ci, co zwątpili o potędze rozumu dzielą się na dwie klasy.

Jedni przekonani o niemożebności dochodzenia o własnych siłach do znajomości prawdy, i nie widząc żadnej innej drogi możliwej i zasadnej osiągnięcia takowej, skazują się na dobrowolną ciemnotę i żeby nie narazić się na jakie rozbicie, pozostają zamknięci w ciasnych (granicach, ale pewnych) zwątpienia mniej lub więcej ogólnego, które jednakże jeżeli ma być logicznem, powinno rozciągać się do wszystkiego, nie wyjmując siebie samego. Oto sceptycyzm. (36)

Autor przyznaje, że stan ten nie odpowiada naszemu duchowi i że mała tylko liczba w nim się znajduje (37)

Inni znowu, choć także przekonani, że rozum ludzki nie zdoła odkryć prawdy, czyjeśni jednak gorącą żądzę posiadania takowej, nie mogą, na kształt pewnych, oddać się wątpieniu. Zbyt słabego ducha, ażeby mogli chodzić sami i bez podpory, nie znajdują oni w systemach dogmatycznych spotykających się i walczących między sobą, powagi potrzebnej do wiary; również mają zbyt wiele ciepła w duchu, aby nie mieli przerażać się rozpaczliwym sceptycyzmem a nie mają ani dosyć energii ani dość szerokich poglądów, aby rzucić się do pracy łożonej, któraby wykrzesała wiarę, do jakiej wzdychają. Skoro raz rozum ich nie zdolny dosięgnąć prawdy, pozostaje im jedna tylko droga – uczucie wewnętrzne, które jest to czerpie z rozumu praktycznego prawdy korzystne i praktyczne, jeżeli to połączy się z wyobraźnią gubi się w illuzyach i fantastycznych naukach. W jednym i drugim razie duch nasz, wyrodziwszy z sceptycyzmu, dowiedzie do mistycyzmu. (38)

Matérialisme et idéalisme, scepticisme et mysticisme, voilà quatre systèmes fondamentaux et primitifs. chacun d'eux se fonde sur un côté, mais un seul côté de la nature humaine. (39)

Każdy z tych nauk można nazwać exkluzywizmem, ale duch pragnie się podnieść nad tę jednostronność i opanować wszystkie pierwiastki wiedzy, wchodzące do naszej wiedzy. Z tego pragnienia rodzi się kilka systemów drugorzędnych. (39)

Różnorodne z resztą exkluzywne systemy, które zjawiły się w historyi domagają się, aby ich pojęcia, początek i wartość poddano gruntownej analizie i krytycznemu rozbiorowi; żeby dokonać tej pracy, dwie drogi stoją otworem, historyczna i psychologiczna. (40)

Można przez porównanie systemów wykazać, co w każdym z nich jest fałszem a co prawdą. Z drugiej strony można przez rozbiór władz umysłowych wykazać przyczyny błędów w różnych systemach oraz granicę, w jakich prawda dla nas jest dostępną. W pierwszej zaś to dwie połowy jednej całości, jedna pierwsza zowie się eklektyzmem, druga krytycyzmem. (41)

Zamiarem eklektyków nie jest i.t.d. Les éclectiques ne se proposent pas comme on le leur a quelquefois amèrement reproché, de juxtaposer simplement et sans travail préliminaire ce qui leur paraît vrai dans les différents systèmes. A cette condition, ils ne seraient pas des éclectiques, mais des syncrétistes. Ce qu'ils veulent, c'est d'examiner par quelles méthodes, par quelle série d'idées, par suite de quels principes ont été produites les doctrines qui leur paraissent vraies, et en même temps par quel oubli, par quelle négligence, par quelle erreur, sont nées les propositions fausses qui se trouvent toujours à côté des premières. (41)

Le criticisme tient de très-près à l'éclectisme. C'est le même but et la même méthode, mais transportés sur un terrain différent. Tandis que l'éclectisme s'établit dans l'histoire, au milieu des systèmes qu'elle a vu naître, le criticisme demande à l'analyse de toutes les facultés humaines l'origine psychologique des diverses idées qui forment ces systèmes. Par une analyse aussi profonde que possible, il cherche dans l'esprit humain les germes de toutes les idées et par là il se met en état de juger de la valeur de chacune d'elles et de celle des systèmes qu'elles produisent. (42. 43)

Rozd. V. O systemach pochodnich (dérivés).

Obok pięć form pierwotnych (zob. rozd. 3.) mamy kilka drugorzędnych, pochodnich, choćiaż one tylko są wynikami lub próbami pogodzenia form pierwotnych, odpowiadają jednak również potrzebom ducha ludzkiego i rodzą się pod wpływem różnych psychologicznych dyspozycyi. Najważniejszym z nich i najciekawszym panteizm (44); jest on wynikiem dogmatyzmu, gdzie albo jest przesadzonym idealizmem albo również krańcowym materyalizmem. Jeden i drugi

również dość młodą; materyalizm XVIII wieku ~~[illegible]~~ nie mniej jest panteizmem od idealizmu Spinozy. Ile razy bowiem usiłujemy wytłumaczyć byt i zjawiska jego za pomocą jednego tylko pierwiastka, mniejsza o to czy duchowy czy materyalny, zawsze koniecznie przyjąć musimy, że wszystko co jest i co się zjawia, tylko jest sposobem istnienia, tylko manifestacyą, wypływem owego pierwiastka – wtedy dochodzimy zawsze do panteizmu. (45)

Panteizm jest także wynikiem mistycyzmu. Mistyk przejęty uczuciem stałości i nędzy ludzkiej, owar mniej ~~[illegible]~~ stworzenia, zarówno jej znosi zupełnie na rzecz Stwórcy i tylko Tego uważa za jedyną rzeczywistość. Trawiony zaś żądzą urzeczywistnienia w tej jedynej rzeczywistości, czyni on zniknięcie osobistości w łonie bytu nieograniczonego głównym warunkiem swego systemu (45).

I tak z ateizmu pierwotnych systemów trzy kończą w panteizmie; sceptycyzm dla tego jedynie w niego nie wpada, ponieważ pozbawiony wszelkiej wiary. (46)

Z prób pogodzenia pierwotnych systemów należy wymienić dualizm i synkretyzm. Każdy z systemów pierwotnych zawiera w sobie część prawdy i opiera się na jakim ~~[illegible]~~ czynniku istoty ludzkiej; harmonię zaś całości swojej zawdzięcza wytłumaczeniu uwzględnianiem jednego z zaniedbaniem reszty. Uwzględniając więc całą istotę ludzką, łudzono się nadzieją, że osiągniemy zupełniejszą ~~[illegible]~~ prawdę niż opierając się na jednym tylko jej ~~[illegible]~~ pierwiastku. Ale co wtedy zyskamy na prawdzie, tracimy pod względem piękności i wartości systematycznej. To też nauki, które sobie obrały ten punkt wyjścia, chociaż mieszczą w sobie wiele prawdy, nie są właściwie systemami, lecz raczej zbiorem pojęć, często względem siebie przeciwnych (46 i 47)

Z tych niby systemów zjawił się najprzód dualizm. Jest faktem niezaprzeczonym, że wiedza ludzka pochodzi z podwójnego źródła, z wrażliwości zmysłowej (sensation) i z reflexyi, z pojedynczych faktów, których nam dostarcza pierwsza i z ogólników, które nam daje druga. Starano się więc połączyć obydwa i obrać sobie za punkt wyjścia równocześnie i zasadę materyalizmu i idealizmu. Stąd dwa szeregi faktów, których pogodzenie usiłowano się nadaremnie; uwzględniając więcej jeden ~~[illegible]~~ drugiego, musiał dualizm zostać albo sensualizmem albo spirytualizmem (48).

Sensualizm nie ~~[illegible]~~ zaprzecza istnienia ani świata duchowego ani duszy ani jej działalności, ale uważając wrażliwość zmysłową za pierwszy krok wiedzy ludzkiej, uważa on rzeczy zmysłowe za więcej dostępne umysłowi, duchowe zaś rzeczy za otoczone grubą mgłą pomroku. Spirytualizm znowu nie zaprzecza, że sensacye nas otaczają świat zmysłowy i że świat ten oddziaływa na nas, ale przyznając duszy i jej działalności wartość nie tylko wyższą, lecz prawie jedyną, staje się na drodze, wiodącej do idealizmu. (49)

<u>Uwaga</u>. Cały ten wykład, mimo jasności stylu, jest nadzwyczaj mętny. Wspomnieliśmy w uwadze do rozd. IV. że materyalizm jest półśrodkiem, zatrzymaniem się w drodze sensualizmu, jest niedorozwiniętym dogmatem sensualistów. Stąd sensualizm forma jest pierwotna, materyalizm półśrodkiem, tyczącym się zaś typem pierwotnego. Sensualizm konsekwentny prowadzi do idealizmu t.j. do zupełnego akosmizmu. Akosmizm zaś różni się w tem od panteizmu, że świat i zjawiska jego stają się sposobami istnienia (wrażeniami) mego ja, podczas gdy w panteizmie są one dowolnemi ~~[illegible]~~ formami Boga. Różnica widoczna – to też droga zupełnie różna. Sensualizm odrzuca wszystko, uważając ją „otoczone", co dla niego niezapisaną tablicą, przypatruje się więc literom, które powoli zjawiają się na tablicy, myśląc, że w nich prawda. Panteizm wychodzi od dogmatu, że Bóg wszystkiem lub że substancya wszystkiem lub że πάντα ἕν ἐστι i t. d. Panteizm wychodzi od obserwacyi świata, sensualizm od psychologicznej obserwacyi. Podobieństwo ich leży w redukowaniu wszystkich zjawisk do jednego pierwiastka, ale pierwiastki te zupełnie od siebie różne.

Synkretyzm zjawia się bardzo późno; ożywiony miłością prawdy, myśli, że osiągnie takową, gdy połączy wszystko, co w dawniejszych systemach jeno się wydaje prawdziwem. 49.

Ale jest to postępowanie najmniej filozoficzne i świadczy o ci, którzy go używają, nie tylko o filozofii nie mają wyobrażenia, lecz nawet o tem nie co jest system. Bo wyjąć ze systemu zdanie,

chociaż wyprowadzone, bez zasady, z której ono wypływa, bez metody, której ono owocem, znaczy to samo co odjąć od całości organicznej część jedną, która żyć nie może, jak tylko w połączeniu z całością. Gorzej jeszcze, jeśli z jednem systemem z całości, z którego łączymy drugie, które opiera się na zasadzie innej, może wprost przeciwnej i które wypływa z metody tak różnej, niż pierwsze. ... Coupez à cinq ou six corps humains des membres différents, vous aurez beau les juxtaposer, vous n'aurez jamais un homme vivant, pas même un cadavre régulier et harmonieux dans ses membres. (50)

Rozd. VI. <u>O konieczności bezustannej modyfikacyi w systemach filozoficznych.</u> (str. 51–66)

Gdyby wiedza filozoficzna rosła przez dodawanie (juxtaposition), gdyby do raz nabytych wiadomości potrzeba tylko dodawać wiadomości nowe, byłaby historya filozofii po prostu opowiadaniem tego postępującego wzrostu i zamiast bezustannego następstwa systemów różnych podawałaby nam tylko system jeden, któryby rozszerzał powoli teoryę swoję do coraz większej liczby faktów. Ale dzieje się inaczej; wiedza filozof. jest tego rodzaju, że przy każdym nowym nabytku trzeba wrócić się do ~~po~~ zasady i wznowić gmach cały na nowo. System bowiem filozoficzny jest niejako próbą podjętą przez ducha ludzkiego celem wytłumaczenia ogółu ~~[illegible]~~ zjawisk, które wchodzą w obręb jego wiedzy (51).

Każdy system polega na pewnej liczbie danych, które z jednej strony zawierają kwestye mające być rozwiązane, z drugiej wiodą do principu, za pomocą którego dają się rozwiązać. System oparty na tej zasadzie i wzięty w te granice, może od biedy rozszerzyć się do kilku faktów sąsiednich i podobnych ~~tym~~ danom, na których zrazu się oparł, może przyjąć w siebie kilka pojęć tegoż rodzaju, bez obawy stawania się niekonsekwentnym. Ale nadchodzi chwila, gdzie nowe fakta nie dadzą się już podsunąć pod ~~wystawioną~~ teoryą. Wtedy musi je albo zostawić na uboczu i wskazać się na niedokładności, zatem na ~~fałszywe~~ błędności, lub też złamać stare ramy i zakreślić nowe szersze, któreby mogły objąć wszystko. Innemi słowy trzeba starą teoryą zastąpić nową, która ze swoją poprzedniczką nic nie ma wspólnego, wyjąwszy kilka faktów z niej się nie rozwiązujących i metody, za pomocą której powstała. (52)

Dowodzi tego twierdzenia autor przykładem o ideach, wykazując różne na nich zapatrywanie Platona, Dekarta, Kanta (54–57)

Si l'on examine chaque système en regard de la culture intellectuelle et morale de l'époque qui l'a vu naître, il est facile de s'apercevoir qu'il en reproduit l'esprit général; qu'il en est comme la conscience réfléchie. C'est que les doctrines philosophiques sont le dernier mot de chaque degré de civilisation; en elles viennent se condenser les tendances les plus décidées, et les manières de sentir et de comprendre dominantes à leur époque. (59)

<u>Uwaga</u>. Przedstawienie świata marnego, dowcnego odwiecznym ideom w systemie Platona, sprowadzenie wiedzy naszej do lękliwego relatywizmu w systemie Kanta; czy nie dają się wytłumaczyć charakterem ogólnym epoki, w której żyli ci myśliciele?

Les systèmes de philosophie ne sont donc pas, comme on le croit d'ordinaire, le produit des méditations arbitraires de penseurs enfermés dans la solitude de leur cabinet et étrangers à la vie générale de l'humanité. Chacun est dans le plus intime rapport avec l'esprit de son temps. S'il en était autrement, jamais un système ne trouverait accès dans le monde, et ne pourrait passer de l'esprit de celui qui l'a créé, dans l'esprit de ceux qui le reçoivent. Une idée qui ne répondrait pas à un besoin réel, resterait isolée, méconnue, sans aucune influence. (60)

Il est donc impossible que chaque fois que l'esprit général de la société se modifie, il n'en résulte pas une modification analogue dans la philosophie. (61)

Z drugiej strony należą znowu systemy filozoficzne do najskuteczniejszych przyczyn, powodujących zmiany w oświacie ludzkości. Albowiem ogólna oświata wieku i filozofia tegoż wieku oddziaływają na siebie wzajemnie. System, który wyrodził się z dążności jakiej wybitnej objawiającej się w społeczności, podnosi dążność tę do najwyższej potęgi i popycha ludzkość do dalszego kroku w rozwoju. Ale przez to sam staje się niepotrzebnym, przygotowując materjał, mający służyć do zbudowania nowego. Wyświecając wielką pojęć, wyjaśniając fakt jaki przedtem niespostrzeżony przykłada się do wykształcenia umysłów, czyni je zdatniejszemi i więcej wymagającemi, a oświata, do której wzrostu przyłożył się niemało, daje możność spostrzegania, co w nim ukrywa się błędnego, znalezienia drogi lepszej od tej, której sam używał i utworzenia budowy pojęć dokładniejszej i logiczniejszej. To też można powiedzieć, że w tem właśnie największa każdego systemu zasługa, że przygotuje umysły do uznania jego niedokładności (61)

Systemy mają więc tylko wartość przechodnią; one przemijają, ale filozofia zostaje. Szyller powiada: cóż zostaje z wszystkich filozofij? nie wiem — ale filozofia, spodziewam się, będzie wiecznie. (62)

Z każdego systemu zostaje fakt, który on wytłumaczył, pojęcie, które on wyjaśnił, prawda, która drzemała w umyśle ludzkim a którą on wyłuszczył. Les systèmes, dit Benjamin Constant, sont des instruments à l'aide desquels l'homme découvre des vérités de détail, tout en se trompant sur l'ensemble; et quand les systèmes ont passé, les vérités demeurent. (62)

Właściwych Kartezyanów dzisiaj n. p. już nie ma, system Dekarta istnieje tylko w historyi. Ale jeśli za prawdę tylko uznajemy to, co rozumiemy, zasadę tę wielką zawdzięczamy Dekartowi. (62)

Rozd. VII. O historycznym rozwoju filozofii. str. 66 – 76

Historya filozofii jest tylko cząstką historyi ludzkości. Ludzkość i jej oświata nie pozostaje ani tą samą ani nie obraca się w kole małej liczby zmian powtarzających się bezustannie, lecz ona ma cel przed sobą i historyczny jej rozwój jest nieustannem zdążeniem ku osiągnięciu tego celu. Ale postęp ten nie jest ani jednostajnym ani nieskończonym; bez wątpienia ludzkość zdąża do celu ale droga jej nie zawsze tą samą, bieg jej przedstawia charakter peryodyczności. Ta peryodyczność jest niezbędnym czynnikiem do oznaczenia epok historyi.

Historya filozofii rozwija się w sposób podobny a rozwój jej nie mniej peryodyczny. Ona zdąża naprzód do celu swego, ale czasem z jasnem przeświadczeniem, z potęgowanym wysiłkiem, czasem znowu osłabiona, siły zbiera, kroczy naprzód powoli, omackiem, przygotowując czasy lepsze. Niekiedy nawet zapomina na pozór o celu swoim, upada, ale w krótce podnosi się na nowo.

Jakiż więc cel i koniec myśli filozoficznej? jakie prawo jej rozwoju?

Odpowiedź na 1e pytanie: Myśl filozoficzna nie ma celu w sobie, ona tylko środkiem, mającym doprowadzić do jakiegoś celu. Żeby zaś dobrze zrozumieć cel ostateczny filozofii, poznajmy przejrzeć to, co już zdziałała dotąd. Otóż rezultatem niezaprzeczonym i głównym myśli filozoficznej jest, że objawiła duchowi ludzkiemu pewną własnej jego istoty znajomość. Na około tego punktu grupują się prawie wszystkie jej nabytki. Odkrycie bowiem idei jakiejś znaczy przejście tej idei ze stanu ciemności do stanu jasnej samowiedzy. Poznać ideę znaczy pojąć ją jasno a pojąć ją znaczy zrozumieć lepiej nas samych. Rozwój prawdy nie jest niczem innem jak rozwojem własnego naszego umysłu.

Była więc filozofia pracą, przez którą duch ludzki objawiał się sobie samemu. A jeśli dotąd myśl filozoficzna zdążała do swego celu, możemy twierdzić, że celem jej rozwoju [illegible] ducha. Zadaniem więc filozofii doprowadzić ducha ludzkiego powoli do zupełnej znajomości siebie samego.

Rozd. VIII. Podział historyi filozofii na dwa wielkie okresy. Str. 76–90.

Historya filozofii rozpada się na dwa wielkie okresy, z których pierwszy obejmuje systemy, powstałe w łonie narodów przedchrześciańskich, drugi rozwój myśli u ludów nowożytnych. Filozofia starożytna jest sumą wszelkich duchowych wysileń, zrobionych przed chrześciaństwem i [illegible] (?) Filozofia ta przeszła wszelkie stopnie rozwoju starożytnej oświaty; z nią urosła i umarła. Nie skończyła się dnia owego, kiedy nastało chrześciaństwo, przetrwała jeszcze kilka wieków i filozofia nowożytna była już dosyć silna, gdy starożytna oddała ostatnie swoje tchnienie. Sposób myślenia nie urywa się nagle, resztki jego wegetują obok nowego sposobu. –

Uwaga. Myśl ta, choć bardzo rozpowszechniona, jest zupełnie fałszywa. Autor myśli że starożytna filozofia obumarła zupełnie i zastąpiona została przez nowy sposób myślenia, obok którego ona ~~ot~~ czas jakiś jeszcze wegetując, skonała zupełnie. Ale wtedy rozwój ducha przerwany. Zieleń między chrześciańskim sposobem myślenia a starożytną filozofią nie ma żadnej łączni, wtedy zgoła nie możemy sobie wytłumaczyć jego powstania, chyba przez cud ale cud przeczyłby rozwój normalny, a Bóg naznaczywszy stałe prawa rozwojowi, nie pragnie żeby od czasu do czasu zostały gwałtownie przerwane. Idea rozwoju wymaga, żeby chrześciaństwo uważać za owoc oświaty, która je poprzedziła – myśl ta na pozór obrazą, ale prawdziwa. Nie trzeba jednak wyobrażać sobie, że cała starożytność ~~wy~~zrodziła chrześciaństwo – ~~tod~~ oświata rozwija się strumieniami, płynącemi z jednego źródła, że które z nich przez długi ~~czas~~ płyną silne i zdatne do żeglugi, nareszcie giną w jakichś moczarach lub w piasku obok nich płyną inne małe strumyki, za tegoż ~~[illegible]~~ źródła, które przyjmując wszystkie wody wysychającej rzeki, stają się także wielkiemi rzekami. Przyrównywając oświatę ludzką do rzeki, powiemy że jedne ramiona jej wysychają, ale za to inne wzmagają się, tak i chrześciaństwo jest wznowieniem prądu, który nurtował już czasy pogańskie, a wzmagane cząstkami wolnemi wzrosło ono do nowej rzeki. –

Filozofia nowożytna dzieliła los oświaty ludów nowożytnych. Zrodzona pod wpływem chrześciaństwa, ściśle z niem związana, i choć nie zawsze uważa jego ~~d~~wyrazem, nigdy jednak od niego nie odstąpiona.

Różnica filozofii starożytnej i chrześciańskiej. Filozofia starożytna wyszła z pomroczy świątyń; podstawą jej był sposób myślenia starożytnych ludów: treścią starożytnej myśli jest dualizm. Dualizm wreszcie najprzód się narzuca duchowi: w świecie walka bezustanna, na pozór bez końca i bez celu; w przyrodzie ciemność obok światłości, śmierć obok życia; w historyi szlachetność obok egoizmu, cnota obok występku; w sercu człowieka dążność do dobrego i pociąg do złego – wszędzie zamieszanie, nieporządek, rozdział. Stąd pojęcie dwóch pierwiastków walczących między sobą od wieków w przyrodzie, społeczeństwie, duszy ludzkiej.

Rozum filozoficzny zastawszy ten dualizm pragnął usilnie wznieść się nad takowy; albowiem dążność do jedności głównym rozumu ~~[illegible]~~ przymiotem. To też cała filozofia chrześciańska walczy przeciw dualizmowi a choć nigdy nie odniosła zupełnego zwycięstwa przecież walka ta jej największą zasługą i niejako torowaniem drogi dla chrześciaństwa, które dopiero doprowadziło myśl ludzką do jasnego o jedności pierwiastków przeświadczenia.

Dualizm greckiej myśli odbijał się w wszystkich społeczeństwa stosunkach – w życiu jednostki (cnota zastąpiona obowiązkiem) – w życiu społecznem (niewola)

Uwaga w życiu międzynarodowem: exklusywność –

Chrześciaństwo przeciwnie sposób myślenia, który z pod opieki Bóstwa nie wyjmuje ni zgoła, ani części jakiejkolwiek przyrody ani części ludzkości. Wszystko jest dziełem Boga i tylko Boga. – Złe jest usunięte przez pojęcie żywota przyszłego.

Przeciwieństwo monoteizmu do politeizmu nie stanowi różnicy istotnej między filozofią nowożytną a starożytną, jak mniemano dotąd; szukać jej należy w przeciwieństwie pierwszego

jedynego pierwiastku do podwójności dwóch pierwszych pierwiastek, z których żaden nie zdawał się sprowadzać do drugiego w oczach starożytnych myślicieli. str. 87.

Rozd. IX. Podział każdej z dwóch epok na trzy okresy. str. 91 – 97

Między pierwszą a drugą epoką filozofii nadzwyczajna ścisła – myśl ludzka odbywa w jednej i drugiej rozwój swój po tych samych stopniach. Na wschodzie myśl ludzka obrabiała dogmatykę przechowywaną w świątyniach – w Grecyi filozofia w pierwszych początkach swoich znajduje się w tém samém ~~~~ ołtarzu. Po różnych próbach, wykonywanych omackiem Sokrates zwraca uwagę na obserwacyą ducha ludzkiego i daje zarazem metodę, za pomocą której odbywać się miała taż obserwacya. Dzięki tej metodzie powstają dwa wielkie sobie przeciwne systemy, Platona i Arystotelesa – a to co dalej ci myśliciele dokonali dla umysłów wprawnych, zgoła Zenon i Epikur dla ogółu; popularyzując filozofię. Zarazem ~~~~ ~~~~ sceptycyzm nadwerężało powagę systemów i na niem kończy się 1szy okres filoz: staroż: trzy jego główne działy: ~~~~ szukanie omackiem, dogmatyzm, sceptycyzm.

Po sceptycyzmie Akademików i Empiryków, po wystawieniu przeciw sprawiedliwości duch ludzki zapragnął nowej pozytywnej wiary. Jedni wrócili do dawnych wiar religijnych, inni do dawnych systemów. Stąd dążność zjednoczenia wielkich szkołów ducha ludzkiego, stąd nowoplatonizm i nowopytagorejskie marzenia. Starożytność cała potargała się raz jeszcze w sobie przed śmiercią.

W nowożytnej filozofii ma się rzecz podobnie: z razu myśl ludzka zostaje pod władzą nieograniczoną teologii – potem zaczyna się 2gi okres, wypadający się na trzy odrębne działy 1) czas odrodzenia się nauk cz. pierwsze próby samodzielnego myślenia. 2) czas wielkich systemów XVII wieku, czas nowożytnych Platonów i Arystotelesów – 3) wiek XVIII, czasy sceptycyzmu, które zniweczyły powagę wielkich systemów – po nich wyczerpał się trzeci okres, ~~~~ w którym żyjemy dzisiaj – jest on restauracyą przeszłości podobną do tej, którą przedsięwzięli nowoplatończycy – może zapowiada on nową, trzecią epokę filozofii? –

Uwaga. Cały ten rozdział zawiera brednie, które mimo dowcipu nie mają najmniejszej naukowej podstawy – przeczucie „trzeciej epoki" były między rokiem 1830 i 49 dość powszechne! –

Rozd. X. Deduction psychologique de l'idée de la périodicité historique. str. 98 – 106.

Autor twierdzi że duch ludzki przebywa w sobie takie trzy stopnie rozwoju – i że te objawiają się również w życiu ludzkości – wszystko to sztuczne.

Od str. 107 zaczyna się

Deuxième Partie – Rozbiór krytyczny systemów.

Rozd. I. Objet de cette seconde partie. str. 106 – 114.

Dans cette manière de considérer les systèmes, aucun d'eux ne peut être regardé comme l'image fidèle et complète de la vérité; ils ne peuvent en être tous que des copies imparfaites. Mais quand on les compare entre eux, on trouve que les uns se rapprochent plus que les autres de l'idéal que nous concevons vaguement au fond de notre conscience.

Il est donc nécessaire de rechercher quelle est la valeur relative de chacun d'eux, et pour cela, il faut soumettre à une critique sévère leurs principes, leur contenu et leurs conséquences. Cet examen nous apprendra ce que chacun vaut en soi, et ce qu'il vaut comparativement à tous les autres, et en même temps comment et pourquoi il a été conduit à telle ou telle erreur évidente, et comment et pourquoi il a été mis sur la voie de telle ou telle idée qui nous paraît vraie. (str. 108)

C'est ce travail que nous nous proposons de faire dans cette seconde partie. str. 109.

Rozd. V. O materyalizmie. str. 114 – 150.

Z wszystkich systemów materyalizm najprzód się nastręczył myśli ludzkiéj... Jakąkolwiek zaś formę przybiera, zawsze z tego samego wychodzi punktu, że to, co samowiedza czuje najżywiéj i najwyraźniéj, dla nas jest najprawdziwszém, ponieważ zaś wrażenia zmysłów oddziaływają na nas najsilniéj, łatwem było przypuszczenie, że tylko to jest prawdziwem i rzeczywistem, co znamy za ich pośrednictwem. str. 114.

Wiemy wprawdzie także o faktach, które nie są wynikiem przyczyn materyalnych, a dotąd ich znajomość nie jest ani tak żywą ani tak wyraźną, jak znajomość faktów zmysłowych... wprawdzie duch nasz nie może jéj zaniechać... materyalista w rzeczy uznaje rzeczywistość takich faktów umysłowych i moralnych, tylko nie uważa za potrzebne, do wytłumaczenia takowych przywoływać na pomoc ~~pier~~ czynnik różny od materyi, usiłuje więc wykazać, że fenomena duchowe i zmysłowe są zarówno wynikami jednego i tego samego pierwiastka. str. 115.

Głównym zaś dowodem, którym materyalista posługuje się w tym celu, jest wykazanie ścisłej zależności władz duchowych od stosunków życia materyalnego. Cabanis poświęcił całe dzieło ~~téj~~ wyjaśnieniu téj zależności. str. 116.

Jakkolwiek jednak wielką przyjmiemy taką zależność, nie dowodzi ona, że zjawiska duchowe są wynikami przyczyny materyalnéj. Ona może najwięcéj utrwalić przekonanie, że duch jest zawisłym od ciała, że potęga pierwszego jest różną od potęgi drugiego, że pierwszy działa tylko pod warunkami, nakładanemi nań przez drugie. 116 i 117.

Ale zależność ta nie jest taką, jaką przyjmuje materyalista. Można mu przeciwstawić mnóstwo zjawisk, w których ciało pokazuje się zależnem od ciała. Siła woli wywiera wpływ niezmierny na organa cielesne. Affekta i namiętności oddziaływają na funkcye organiczne trawienia, obiegu krwi, respiracyi. Usposobienia duchowe odbijają się ~~w~~ w rysach twarzy i całéj postawie ciała. str. 117.

W innych razach ciało i duch rozwijają się niejako równolegle, oddziaływają na się wzajemnie w równéj mierze, tak iż trudno powiedzieć, któremu czynnikowi należy się pierwszeństwo. Tak dzieje się w stanie normalnym życia ludzkiego. 118.

Materyalizm jako system jest bezpośrednim ~~konsekwencyą~~ następstwem, ostatnim wyrazem sensualizmu, któremu on zawsze towarzyszy w historyi. 118.

Uwaga. Twierdzenie to jest fałszywém – ~~materyalizm~~ sensualizm konsekwentnie rozwinięty prowadzi do idealizmu (zaprzeczenia materyi) – zob. cośmy napomknęli wyżéj.

Każdy system opiera się na jakiéjś osobnéj teoryi poznania. Stósownie do pojęcia, jakie o niéj mamy, dochodzimy do takiego lub innego systemu. Przypuściwszy że wiedza cała wypływa z wrażeń zmysłowych, dochodzimy niechybnie do materyalizmu. 118.

Uwaga. Twierdzenie to również fałszywe – zob. poprzed. uwagę.

Autor uważa, że Cabanis wyrzekł bez ogródki raczéj ostatnie słowo materyalizmu wydobywając takowy konsekwentnie z nauki Lockego – żeby to twierdzenie uzasadnić przytacza autor dwa wyjątki z Rapport du physique et du moral, prem. mém. § 2 i sec. mém. § 7. str. 124 – 126 –

Autor twierdzi potem, że Garat, Volney, Destutt de Tracy oparli na sensualizmie Locke'a – wybiera system ostatniego i krytykuje ~~materyalizmu~~ zasadę, wykazując, że w myśleniu więcéj jest czynników, niż jedne wrażenia zmysłowe. 127 – 132.

Uważa za wielką zasługę szkoły Reid'a, że za pomocą gruntownej analizy, co w sensacyi należy do wrażenia przychodzącego z zewnątrz a co ~~ze~~ jest [illegible] czynnego udziału podmiotu czującego. Sensualizm sprowadza wszelką wiedzę do pierwiastków aposteryorycznych. Reid zadał sobie pytanie, czy wrażenie zmysłowe nie zawiera w sobie żadnych apryorycznych pierwiastków. Rozbierając zmysł powonienia, wykazał że w każdem wrażeniu za pomocą

empytu tego doznania mamy nie tylko wiedzę ~~wrażenia~~ wrażenia, lecz odnosimy wrażenie to do podmiotu czującego, nareszcie do przyczyny, która wrażenie to wywołała w nas a która nie jest nami. Ołóż trzy różne od siebie pojęcia: wrażenie zmysłowe, podmiot czujący, przyczyna sprawiająca. Prócz tego dwa sądy: że wrażenie doznaje jakiś podmiot, i że wrażenie to wywołuje jakaś przyczyna. Z tych trzech czynników tylko pierwszy dany mi jest za pomocą doświadczenia, dwa inne nie pochodzą z niego. 132 i 133.

Widoczna więc, że nauka sensualistyczna jest fałszywą, że doświadczenie nie jest jedynem wiedzy naszej źródłem, że obok niego istnieją pojęcia i sądy aprioryczne, tworzone innym sposobem. Działanie świata zewnętrznego jest bez wątpienia powodem wiedzy, ale nie jest jej wyłączną przyczyną; przeciwnie żeby ono mogło być spostrzeżonem, potrzeba pośrednictwa dwóch pojęć apriorycznych t. j. dwóch pojęć pochodzących z innego zupełnie źródła, jak doświadczenie, i dwóch sądów, które nie są nam dane a posteriori a które również nie pochodzą z doświadczenia. Taki jest rezultat analizy, której Reid poddał wrażliwość zmysłową. ~~Jest~~ ~~Wyprowadza~~ ~~on~~ zupełnie naukę sensualistów. Analizę zaś Reid'a ~~uzupełnił~~ potwierdził potem Kant uwagami dobitniejszemi i lepiej uzasadnionemi w Krytyce czystego rozumu. 134.

"En réalité nous connaissons deux ordres de faits, irréductibles l'un dans l'autre: d'un côté les phénomènes externes de la résistance, de la solidité, de la figure etc. que nous rapportons à une substance désignée sous le nom de matière; de l'autre les phénomènes de la pensée et de la volonté, que nous rapportons à une substance qui n'est ni étendue, ni solide, mais qui est simple et que nous désignons sous le nom d'esprit. 140.

Il nous paraît démontré que la distinction des phénomènes physiques et des phénomènes spirituels est fondée sur des raisons inébranlables; dès-lors nous nous croyons autorisés à assigner à chacun d'eux une origine différente. 141.

Uwaga. Twierdzenie powyższe uzasadnione należycie.

Sensualizm i materyalizm są zaprzeczeniem prawdziwej filozofii, mimo to oddały one takowej rzeczywiste i nader korzystne usługi, albowiem nagromadziły mnóstwo faktów i przykładów, czerpanych z doświadczenia, które choć źle przez nie wytłumaczone, są niedrugi raz pożytecznym materyałem do innych systemów. To też można o sensualizmie i materyalizmie powiedzieć:

Les explications qu'ils en donnent ~~en~~ sont fausses; mais les faits qu'ils sont habiles à constater n'en sont pas moins acquis à la science. Sous ce rapport, on peut considérer les systèmes sensualistes comme incessamment occupés à bâtir la base solide sur laquelle doit s'élever la philosophie, à rechercher et étudier les faits qu'il s'agira ensuite d'expliquer. str. 147.

Uwaga piękna pochwała, przyznana sensualizmowi przez autora.

Rozd. III. O idealizmie. str. 151-180.

Idealizm jest reakcyą przeciw materyalizmowi ... Znamy rzeczywiście, mówią idealiści, własne tylko nasze percepcye, nie są one niczem innem jak różnemi ducha naszego modyfikacyami; ile razy zaś z percepcyi tych wnosimy o istnieniu świata zewnętrznego, który by był sprawcą takowych, wnosimy więcej, niż logika z faktu powyższego wnosić dozwala. Wiemy zatem tylko o jednej rzeczy, o działaniach ducha naszego, możemy więc tylko za jedną rzecz obstawać twierdząco, za istnieniem ducha naszego. 152.

Czysty idealizm rzadko był wyznawany, ponieważ zbyt przeciwia się zasadom zdrowego rozsądku, to też historya wskazuje tylko trzech prawdziwych nauki tej wyznawców: Eleatów, Berkeley'a, Fichte'go. 152.

Pisma Fichte'go są najzupełniejszym i najprawdziwszym wyrazem idealizmu. 156.

Fichtego la doctrine de la science, traduit par Grimblot wyszła w Paryżu 1843. Jego de la destination de l'homme trad. par Barchou de Penhoen w Paryżu 1836 – jego leçons sur la destination du savant et de l'homme de lettres, tłum. przez Michel Nicolas w Paryżu 1838. Porównać także można Willm sur la philosophie allemande, II. p. 189–405.

System Fichtego.

Przedmioty zewnętrzne istnieją dla nas tylko w skutek pewnych modyfikacyi zaszłych w organach widzenia, słuchu, dotykania i t. d. Twierdzić że istnieją zewnątrz nas przedmioty = twierdzić, że widzimy, słyszymy, dotykamy – się, słowem, że doznajemy pewnych modyfikacyi w organach zmysłowych. Wiedzieć zaś o modyfikacyi zaszłej w naszych zmysłach = wiedzieć o modyfikacyi nas samych. Wiedza (conscience) więc o nas samych i o naszych własnych modyfikacyach jest niezbędnym warunkiem wiedzy, jaką mamy o rzeczach od nas różnych. Jeżeli coś wiemy, to tylko pod warunkiem, że wiemy o nas samych. 157. 158. …

Rozważając to, co się w nas dzieje ~~na~~ ile razy staramy się poznać nas samych, zobaczymy że nasze ja, biorąc siebie samą za przedmiot wiedzy swojej, dzieli się niejako na dwoje ~~staje się~~ będąc zarazem podmiotem wiedzącym (qui connaît) i przedmiotem znanym (connu) Nie ma tu najmniejszej wątpliwości, nasze ja jest zarazem podmiotem i przedmiotem wiedzy naszej … 158.

Tak samo w wszystkich innych razach. W każdym akcie wiedzy zawsze ja zna siebie zmodyfikowaném w ten lub inny sposób. Osobny rodzaj modyfikacyi nie zmienia w niczem faktu ogólnego. Czy ja ma poznać siebie samo czy ma poznać doznane percepcye, zawsze „ja" jest przedmiotem wiedzy dla „ja", albowiem ~~doznane~~ odbierane percepcye są tylko modyfikacyami w nim zachodzącemi; ~~może~~ może je tylko widzieć i znać w sobie. Tak więc nasze ja w każdym akcie wiedzy jest podmiotem, o ile ma intuicyą, a przedmiotem, o ile jest ~~po~~ treścią tej intuicyi. W akcie widzenia np. nasze ja nie o sobie jako o widzącém – widzimy siebie widzącymi – i to ja widzące jest przedmiotem naszej wiedzy. W żadnym akcie wiedzy nie widzi się ani więcej ani mniej. 158. 159.

Znać jaką rzecz = wiedzieć o niej = myśleć o niej. Wiemy więc o rzeczy jakiej tylko to, co samowiedza nasza w skutek praw stanowiących jej istotę lub przewodniczących jej modyfikacyom, pozwala nam o tem wiedzieć. 159. Wiedza zatem, jaką mamy o rzeczy, jest tylko wynikiem władzy wyobrażenia sobie takowej, ale to = że w tem, co nazywamy wiedzą, zawsze jest nasze ja i wcianie to ja, które znamy, widzimy – że w każdym akcie samowiedzy znamy tylko nas albo własne nasze modyfikacye. 160.

Que nous ne connaissions jamais que notre esprit et ses modifications nous l'admettons volontiers; mais le sens commun croit et nous croyons avec lui d'abord qu'un certain nombre de ces modifications sont les effets de causes extérieures, et ensuite que ces effets peuvent et doivent nous donner quelque connaissance des causes qui les produisent. Et c'est là ce que ne veulent point reconnaître les idéalistes. Ils pensent que nous allons au delà de ce qu'il est logiquement permis de conclure du fait des modifications de notre esprit. Rien, selon eux, ne nous autorise à chercher au dehors de nous la cause de ces modifications. Elles sont simplement, à leur avis, le produits des activités de la raison. Un fait le prouve, disent-ils, c'est qu'elles disparaissent dès que cesse dans le moi l'activité qui les fait naître. 160. Que les perceptions (dalsza uwaga autora) cessent avec l'activité du moi, c'est ce qui n'est rien moins que prouvé. Nous avons au contraire la certitude que les perceptions continuent même quand le moi semble avoir perdu une grande partie de son activité, quand du moins la conscience est loin d'être maîtresse d'elle même, par exemple dans le sommeil et dans le songe. 161.

L'idéalisme vient échouer lui-même contre un problème qu'il lui est impossible de résoudre. 162.
Si l'idéalisme est bien l'expression exacte de ce qui est, il faut qu'il nous explique pourquoi, au lieu de laisser les sensations là où elles sont réellement, selon lui, c'est-à-dire en nous, nous les transportons à un objet hors de nous; pourquoi au lieu de les prendre pour ce qu'il veut qu'elles soient, c'est-à-dire ~~pour~~ de simples modifications du sujet qui connaît, nous les regardons comme des représentations d'une chose extérieure réelle. 162.

Fichte commence par reconnaître qu'on ne gagnerait rien à en appeler au principe de la causalité, pour expliquer pourquoi nous supposons une cause extérieure à nos perceptions .... le principe de causalité est une loi nécessaire de notre entendement. En concluant en vertu de ce principe que nos modifications ont une cause, nous ne faisons qu'un acte d'activité intellectuelle; nous obéissons à une loi nécessaire de l'entendement; mais nous n'établissons pas l'existence d'un objet, puisque nous restons encore ici dans le sujet. 163.

Fichte croit pouvoir résoudre ce problème par les deux considérations suivantes:

1) Ja jest istotą swojéj czynném; czynność jest jego najrzybitniejszém znamieniem. Ale czynność musi koniecznie działać, żeby zaś działać, potrzebuje przedmiotu, do którego mogła by się zwrócić. Żeby więc zadość uczynić tej konieczności ja przedstawia sobie nie-ja jako treść i pole działania swego. To nie-ja przez nie przyjęte (supposé) nie jest niczem innem, jak sumą różnorodnych modyfikacyj, które ja przypisuje zewnętrznej rzeczywistości. (164)

2) Żadne ja nie jest istotą nieskończoną, zatem ma granice, których nie może przekroczyć. Ograniczenie to przedstawia działalności tego ja ~~kto~~ przymus, która mu się wydaje zewnętrzną, ustanowioną przez czynnik jakiś obcy, ponieważ jest niezależna od jego woli. Znajduje więc ja w tem ograniczeniu ~~pewne~~ jakieś nie-ja, do którego odnosi przyczynę ustanych swoich determinacyj. 165.

Fichte reconnaît lui-même l'impuissance de son hypothèse, quand il appelle ces limites "des limites incompréhensibles dans lesquelles nous sommes enfermés" (Philos. Journal viii. 12) quand il déclare que "nous ne pouvons pas aller plus loin dans l'explication de l'ordre du monde" (Système de morale, 114). Schelling avoue aussi que la limitation du moi en général est inexplicable et que la limitation déterminée est l'incompréhensible et l'inexplicable en philosophie (Système de l'idéalisme transcendental 118). 168.

O następstwach idealizmu mówi autor: Il peuple en vain l'espace désert des produits de son activité; ce n'est là qu'un monde de fantômes à l'égard desquels il n'a aucun ménagement à garder, aucun devoir à remplir. S'il n'a plus à craindre, il n'a plus à aimer; s'il n'a plus de chaînes, il n'a plus aussi de sentiment. Il reste seul, tout seul, en présence de sa propre pensée.

„Un être quel qu'il soit, même le plus élevé, dit Jean Paul, a besoin d'aimer quelque chose, mais l'idéalisme de Fichte ne me laisse rien, pas même le chien du mendiant et l'araignée du prisonnier." 171.

Nous venons de voir tomber successivement le monde et Dieu. Au milieu de cette ruine générale, l'idéalisme semble du moins établir le moi comme un point inébranlable, comme un rocher solitaire, mais solide, autour duquel peuvent encore venir se grouper des conceptions variées, nuages passagers, figurant à nos yeux trompés un monde fantastique. Et cependant le moi lui-même s'évanouit, dès qu'il n'a plus d'appui, dès que sa connaissance n'a aucune base, et son activité plus d'objet. En effet notre connaissance n'a pas seulement pour objet la nature, les hommes et Dieu; elle a aussi pour objet le moi lui-même, nos pas-

seulement le moi empirique, le corps, l'existence sensible, mais encore le moi rationnel et spirituel. Le plus haut privilège de l'homme, c'est de pouvoir se connaître dans la conscience qu'il a de lui-même, et c'est ce privilège qui dans l'idéalisme attaque au coeur la réalité du moi; car son principe qui transforme tout le contenu de la connaissance en une vaine apparence, atteint aussi la connaissance du moi. La pensée du moi ne peut pas faire exception à la règle commune; elle est, comme toutes les autres, une pensée sans objet réel; et le moi, en tant que connu par la pensée n'est qu'une représentation et rien de plus. Ce sera tout au plus une pensée qui produit d'autres pensées, un reflet qui projette d'autres reflets. 172/173. Ainsi l'idéalisme porte en lui-même le principe de sa propre destruction. De proche en proche il consume toute réalité, jusqu'à ce que enfin le moi est lui-même dévoré et que tout est réduit à un nihilisme décidé. 173.

Rozd. IV Porównanie idealizmu z materyalizmem. str. 181 – 193.

L'examen auquel nous venons de soumettre le matérialisme et l'idéalisme nous a prouvé que ces deux systèmes sont également incomplets et également arbitraires: également incomplets, puisque chacun d'eux néglige une des deux sources de la connaissance, ou pour mieux dire en nie l'existence; également arbitraires, puisque rien ne justifie l'exclusisme du point de départ que chacun d'eux adopte. Ces deux systèmes sont aussi impuissants l'un que l'autre à résoudre les questions qu'ils se proposent. Le matérialisme ne peut pas aller du fait à l'idée, ni l'idéalisme, de son côté, de l'idée au fait. 181.

Ces systèmes sont frappés d'un défaut plus radical encore. Le principe fondamental de chacun d'eux porte en lui-même la cause de sa propre destruction... l'idéalisme qui part de l'idée du moi, a pour dernière conséquence la négation de sa réalité. 183. Le matérialisme qui ne sait voir partout que des êtres limités et conditionnels est obligé d'abandonner son principe... il arrive à l'infini par dans le fini... s'il veut rendre raison de la vie qui se manifeste dans la matière, cette vie qu'il ne peut pas attribuer à une autre substance, puisqu'il n'en existe point d'autre pour lui; cette vie, il ne peut la trouver que dans la matière elle-même, et dès lors il faut qu'il modifie l'idée qu'il se fait de cette substance et qu'il se la représente comme une force ou un agrégat de forces. Le matérialisme se transforme aussitôt en idéalisme. 184.

Zob. dalszy ciąg na str. 33.

Oscar Merten, de la génération des systèmes philosophiques sur l'homme. Bruxelles et Paris 1866. Muquardt. – Ciąg dalszy, zob. str. 1–6.

Chap. I. Sect. III. De l'humanisme multiple. (Ciąg dalszy)

Naukę tę w formie swojéj najczystszéj i w konsekwencyach swoich ostatnich najlepiéj przedstawia system Spinozy. (64) Pierwiastek wielor: istnieje tylko przez się i w całości swojéj. Ta całość jest ową substancyą cz. bogiem – definicya substancyi wzięta u Saisset, wstęp: 29 – również o intuicyi, która nam odsłania tę substancyą (tamże 25) (65). O atrybutach substancyi ib. 20 i 21. O trybach, modach ib. 32. o związku substancyi, atrybutów i modów. ib. 33. O bogu ib. 61. o myśli bożéj ib. 65 i 66. Bóg nie tylko istnieje lecz działa ib. 68. o działaniu jego ib. 69. O istocie bożéj ib. 70–71. O duszy ludzkiéj ib. 108. i 127. o wolnéj decyzyi ib. 156. o jéj przyszłem życiu ib. 181 i 182.

P. Merten powiada przeciw Spinozie: wybaczam mu, że się opiera na intuicyi i że za jéj pomocą pragnie objąć pierw: wielor: w całości; również że przez za atrybut przyznaje rozciągłość, ale skąd dowiedział, że myśl także jego jest przymiotem, pierw: jedności i porządek w wielorakości? Z osobistéj samowiedzy dobyć jéj nie mógł, ponieważ traci jéj w rozumnéj intuicyi, za pomocą któréj tożsamieje z Bytem absol: wreszcie powziął cały system swój wyprowadzić a priori z pojęcia absol: substancyi. Ze samego pierw: wielorakiego także wydobyć jéj nie może, gdyż myśl zawsze pierw: specyficzny, którego cechy wcale są przeciwne pierwiastkowi, tworzącemu podstawę humanizmu wielor: (71)

Prawda, że za pomocą intuicyi rozumowéj twierdzi Sp: że obejmie całość wielorakości i że tak uchodzi przeciwieństwom, które rzuciły monizm wielor: absol: prawda, że starannie rozróżnia rozciągłość doskonałą cz. boską, niezmierzoną i nierozdzielną, od skończonéj rozciągłości ciała pojedyńczego. Przypuśćmy więc, że owa intuicya rozumna odsłania filozofowi taką doskonałą rozciągłość, bez rozmiarów i części, niezmierzonéj i nierozdzielnéj, jednakże rozciągłość ta nie zupełnie wielorakości swojéj się pozbawia gdyż Sp: sam przyznaje, że ciała, będąc manifestacyami lub modami bożéj rozciągłości, zatem w takowéj bezustannie są zawarte, mają tylko rozciągłość skończoną i rozdzielną. Myśl zaś w sobie uważana, myśl bez przedmiotu, myśl nieograniczona, którą Sp: uważa przymiotem substancyi posiada tylko jeden charakter doskonałéj jedności. Myśl ta jest pierw: obcym choć koniecznym, bo bez niéj, bez pierw: specyficznego popadł by w państwo sprzeczności. (71 i 72)

Używanie wreszcie owéj intuicyi nie jest konsekwentném: przypuśćmy odrzucenie i możliwość korzystania z téj dziwnéj władzy rozumu naszego musimy uznać, że za jego pomocą obejmujemy pierw: wielor: w całości swojéj, to prawda, że go widzimy razem i wielorakością i jednością, gdyż podnieśliśmy się dosyć ~~wszystko~~ wysoko, żeby wszystkie ogniwa łańcucha robaczywego... [illegible] ich następstwo a wszystkie jego przyjmują całość. Przymioty Nieskończoności są bez wątpienia nieskończone, gdyż szereg zjawisk nieskończonych nie ma granic żadnych – ale mimo to cały nieskończony szereg atrybutów staje się przedmiotem intuicyi, zatem z Nieskończonością, do któréj cz. należy; a że myśliciel, posiadający intuicyą ową, powziął naraz i jednem natężeniem widzieć nieskończony szereg atrybutów, nie jako szereg, lecz jako zamknięta całość, pod formą jednego atrybutu, zlewającego się zupełnie z substancyą. (72)

Dla tego Sp: nie zbawnie twierdzi że tylko dwa atrybuty nam są znane, podobnież wina na jego wodzy postawić. (73)

Dusza ma ciało za przedmiot a sama jest ideą ciała; jakież więc być może, że ta idea ciała nad sobą sama się zastanawia, że nabiera samowiedzy osobistéj, że staraszę swoją własną ideą, t.j. idea jakiéjś idei? Dusza Sp: nie jest istotą, jest tylko ciała ludzkiego ideą. Może więc tylko

nabrać samowiedzy o tem, że się objawia w ciele, z którem ona połączona. Ciało zaś jest modem rozciągłości, jest więc wielorakiem, jest pewną całością szczegółów czysto materyalnych, nie jest zaś pod żadnym względem pierw: jednorazym. A więc dusza ludzka tylko w pierw: wielorakim i nie dojdzie nigdy do posiadania własnej jedności. Jeżeli zaś samowiedza powstać nie może, to również nie mogą powstać ani rozum ani wola i t. d. (73 i 74).

Chapitre II. Du Monisme spécifique.

Pierw: specyficzny oznacza, określa pierw: wielor: — tego formy, podług tego, czy jeden z dwóch pierw: przeważa, czy też oba są połączone. (74)

1. Du monisme spécifique absolu.

Jak monizm wielor: absol: uważa pierw: wielor: za istniejący sam przez się, za będący jedyną rzeczywistością, tak monizm specyf: absol: zaprzecza istnienie pierw: wielor: i nie uznaje innej rzeczywistości nad czystą jedność pierw: specyficznego. — Filozofia Vedanta — (?) — szkoła Eleatów. — (75) Podług tej filozofii myśl jest to samo co byt, byt zaś jest nieoznaczony, zatem myśl także nieokreślona jest, zatem filozof tworzący sobie z niej pojęcie niszczy i samowiedzę i filozofię. (76).

2. De l'idéalisme.

Jak sensualizm, tak idealizm jest półśrodkiem. Ponieważ pierw: specyficzny nie może ustać sam przez się i gubi się w nicości, monizm specyf: uznaje współistnienie pierw: wielorakiego. Obok jedności rzeczywistej przyjmuje istnienie pierw: wielorakiego, ale odmawia mu charakter (prawdziwej) rzeczywistości i wszelką samodzielną substancyalność. Pierw: wieloraki wydobywa swoją zrozumiałość (intelligibilité) z jedności absolutnej i w skutek wiecznej konieczności jedność absolutna udziel. materyi życie i ugruntowanie, w których ją zbywa. (77) Kierunek ten wyobraża podobno szkoła pytagorejska, o której autor ma fałszywe wyobrażenie. Zdaje się, żeby schematyczne uszeregowanie zachować, uczynił się antytezą wyższą szkoły eleackiej. —

3. De l'humanisme spécifique.

Humanizm specyf: uznaje, że nie dobrze czynimy przyjmując istnienie pierwiastku wielor: ażeby zdać sobie sprawę z rozmaitych zjawisk, które samowiedzy naszej występują, zaprzecza na nowo istnienie pierw: wielorakiego, przyjmuje na pomoc władzę wyższą, istnieją rozmaite, a za pomocą niej odkrywa w pierw: specyf: pewne znamiona wielorakości.

Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie. Par Michel Nicolas. 2 vol. Paris 1849 i 1850.

Część druga.

Rozd. V. O dualizmie. 194–226.

Nie mogąc wyprowadzić podmiotu z przedmiotu ani przedmiotu z podmiotu a nie chcąc zupełnie zaniechać prawdy objektywnej, trzeba uznać rzeczywistość obu pierwiastków, uważać je za dane pierwotnie i zaniechać dedukowania jednego z drugiego. Trzeba wtedy z materyalistą uznać istnienie ciała a z idealistą istnienie ducha.

Pytanie jednak czy dwa czynniki, ciało i duch, stanowią dwoistość pierwotną, bezwzględną, wieczną, czy też tworzą one tylko przeciwieństwo pochodne, względne, podrzędne? Innemi słowy, dwa te pierwiastki są-ż one pierwszemi i twórczemi zasadami wszystkiego, co istnieje? czy też są-ż częściami składowemi ogółu rzeczy, poddanych pod zasadę jedną i wyższą a stworzonych za jej wolą wszechmocną. 194. 195.

Starożytni przyjmowali głównie dualizm pierwszego rodzaju, nowożytni mogą tylko obstawać za drugim rodzajem. 195.

Przeciwieństwa zjawiające się wszędzie w świecie skłaniały starożytnych do uważania takowych za wynik współczesnej czynności dwóch zasad równie niezbędnych, równie wiecznych a więc niezależnych od siebie na wzajem. Z dwóch tych zasad jedną, pierwszą przyczynę porządku i dobrego, uosobili w duchowej potędze, drugą, pierwszą przyczynę nieporządku i złego uosobili w materyi. Dualizm ten jest właśnie formą, nastręczającą się najprzód ~~ludzkiemu~~ umysłowi. 195.

Uwaga. Uważanie to bardzo jednostronne, monizm również stary – do dualizmu dochodzi się właśnie przez monizm – Anaxagoras –

Jeżeli filozofia grecka mimo dążenia do jedności, zawsze musiała uginać się pod jakimś rodzajem pierwotnego dualizmu, to stąd, że mimo zadziwiającej potęgi spekulacyi, jako pozadata, nie miała dość wielkiej znajomości faktów, ażeby uchwycić ich porządek i zgodę. Nieświadomość wielkich praw przyrody zmuszała ją przypisywać przypadkowi znaczną część zjawisk fizycznych. W skutek tej nieświadomości zostawało dla niej zawsze coś w przyrodzie, co jej się zdawało usuwać się z pod działania porządkującego duchowej (intelligent) zasady, co zatem musiało jej się wydawać wynikiem czynności zasady bezwzględnie przeciwnej. Taka to przyczyna stanowiła nieprzebytą zaporę jej dążeniom ku jedności. 197. 198.

Ten dualizm kosmologiczny został dziś wygnany z nauki. Ustąpił przed znajomością praw przyrody, bezwątpienia jeszcze niedokładną, ale nieskończenie wyższą od znajomości starożytnych. Ustąpił mianowicie przed ideą stworzenia. W miejsce dwóch pierwiastków równie niezbędnych i równie wiecznych pozostał tylko umysł (intelligence) nieskończony, pierwsza przyczyna wszego, co istnieje, a [obok niej] ogół istot stworzonych, wyników tej „najwyższej" przyczyny. 198.

Jakiekolwiek trudności przedstawia rozumowi nauka o stworzeniu, zawsze zadowalnia go w sposób ~~daleko~~ zupełniejszy od dualizmu. Niepodobna bo w istocie przyjąć dwóch potęg nieskończonych i wiecznych obok siebie. Jeżeli obie nieskończone tej samej są istoty, powinny zlać się w jedną. Jeżeli są istoty przeciwnej, wtedy nie dają się wytłumaczyć porządek i harmonia świata. 198.

Quoique nous ne puissions nous rendre un compte entièrement satisfaisant de l'idée de création, nous pouvons la légitimer jusqu'à un certain point. Nous sommes en effet conduits à elle par induction. C'est parce que nous nous sentons des êtres actifs et volontaires, que nous pouvons, en transportant cette idée de causalité à une intelligence infinie et toute puissante, concevoir en quelque degré ce qu'est l'acte par lequel elle a produit tout ce qui existe. 199.

Création, Dualisme – dict. philos.

Uwaga. Wszystkie te mniemania autora nie mają żadnej logicznej podstawy.

Le dualisme, comme système, ne va pas au delà de l'étude de l'homme. On ne peut donc le considérer que comme une partie d'un système général et embrassant l'ensemble des choses accessibles à la pensée humaine. Mais cette partie détermine déjà la nature et la tendance de la philosophie qui dans ses théories sur l'homme sera dualiste. Elle la détermine du moins d'une manière négative; car toute philosophie qui admettra dans l'homme la réalité des deux éléments qui le composent, ne pourra être ni matérialiste, ni idealiste, ni panthéiste. Elle devra suivre une ~~voie~~ moins exclusive. Ses résultats seront moins brillants, moins capables peut-être de séduire l'esprit que ceux par lesquels le charment trop souvent les systèmes unitaires. Mais ils seront, ce nous semble, plus solides, parce qu'ils seront plus près de la réalité. Une philosophie de cette nature sera moins affirmative. Comme elle cherchera, avant tout, à tenir compte des faits donnés par l'expérience, elle sera plus réservée que les systèmes exclusifs qui vont droit leur chemin en tirant sans cesse de nouvelles déductions de leur principe, sans beaucoup s'inquiéter des fait qu'ils laissent de côté. 226.

Rozd. VI. O panteizmie. 227–294.

Panteizm jest ostatniem następstwem systemów jednolitych (unitaires), czy to materyalizmu czy idealizmu. Dla tego nazwaliśmy go systemem pochodnym. 227.

I. Exposition générale du panthéisme 230–253.

Z wszystkich pytań zajmujących umysł ludzki, nie masz może żadnego, budzącego tyle interesu, co stosunek świata do Boga. O tym stosunku możemy oczywiście tylko wygłaszać mniej lub więcej do prawdy podobne hipotezy, każdy system wygłasza jedną ze swego stanowiska. Hipoteza panteistów stanowi treść ich systemu. 230.

Na stosunek świata do Boga zapatruje się panteizm inaczej niż teizm. Podczas gdy ten uważa Boga za twórcę a świat za dzieło jego, panteizm uważa Boga za zasadę, której świat jest niezbędnem i logicznem następstwem. Ztąd zupełna różnica pojęć. Dla teistów różnią się Bóg i świat z istoty swojej, dla panteistów jest świat zewnętrznym objawem samej istoty Boga; dla pierwszych jest Bóg istotą samowiedną i wolną, która stworzyła świat aktem swojej woli; dla drugich jest Bóg żywą, czynną potęgą, wydającą z siebie świat koniecznie a świat jest wynikiem tej czynności bezustannie czynnej. 231.

Treść wszystkich systemów pant: prawie ta sama: we wszystkich Bóg jest naturą rodzącą – natura naturans, a świat naturą zrodzoną, natura naturata. (Wyrazy użyawne przez Spinozę, przecież wszczęte), pierwsza jest zasadą wewnętrzną (immanent) drugiej, tak jak umysł nasz jest zasadą wewnętrzną myśli naszych, naszych wyrobów umysłowych. Myśli nasze są tylko objawionym umysłem naszym, tak samo dla panteistów natura naturata, świat, jest zewnętrznym objawem natury rodzącej, naturans czyli Boga. 232.

II. Appréciation du panthéisme. 253 –

On ne peut considérer le panthéisme comme le produit hasardé kilku zupełnie skrzywionych umysłów. Chociaż on błędem niezmiernym, powinien mieć w duchu ~~[illegible]~~ ludzkim jakieś przyczyny, gotowe zawsze do działania, gdyż jeśli mniej więcej wstrzymywane przez inne siły, mające je utrzymać w równowadze. Skłania nas się do tego mniemania stałość z jaką utrzymuje się panteizm od czasów najdawniejszych aż do dni naszych, oraz nie szybka odpiętywat na ducha ludzkiego w różnych czasach. Już w najwyższa nić z jaką odpiatywat na ducha ludzkiego w różnych czasach. Już w najodleglejszej starożytności ukazuje się na spodzie wszystkich systemów Indyi. Ledwo zaczęto myśleć na Zachodzie, a już ~~[illegible]~~ występuje się w szkole Eleackiej, zostawia kilka śladów w platonizmie, przeważa u nowoplatoników, wkrada się do teologii chrześciańskiej, która po kilka kroć usiłuje oswadać, nareszcie rozwija się w pełnej

cile w nowoczesnych niemieckich systemach. 253. 257.

Art. – Des causes psychologiques du panthéisme. 255 –

Autor odróżnia panteizm religijny od filoz: pierwszy ma główny powód swój w exaltowanej żądzy człowieka złączenia się z Bogiem – panteizm zaś spekulatywny ma początek swój w wyłącznem używaniu władzy reflexyi, pozostawionej samej sobie i odrzucającej prawną pomoc innych władz. Rozbierając systemy tego rodzaju łatwo można się przekonać, że nie opierają się wcale na obserwacyi, że wszystkie nie tają się z wielką swoją dla niej pogardą a najwięcej uważają ją za środek nabywania kilka wiadomości podrzędnych i filozofii niepotrzebnych. Przenoszą się natychmiast w krainy ludzkiemu wzrokowi nieprzystępne a do których, tak przynajmniej zdaje się zdrowemu rozsądkowi, można tylko dotrzeć za pomocą wolnych i ścisłych indukcyj opierających się na dobrze zrobionych i długo studyowanych obserwacyach. 264.

Le point d'où veulent partir ces systèmes est précisément celui auquel une philosophie plus réservée arrive enfin avec peine et après beaucoup de travail. (Ja zaś myślę, że nigdy!) Se plaçant ainsi sur un terrain caché à la vue humaine, et dédaignant de prendre pour point de départ ce qui peut nous être connu, comment le panthéisme spéculatif pourra-t-il établir quelque système? 265.

Le seul moyen qui leur reste, c'est de raisonner à priori sur ce monde intelligible. Et en effet le raisonnement à priori est à la fois la méthode et l'origine du panthéisme spéculatif. 259. C'est à l'entendement seul qu'il s'adresse; c'est lui seul qu'il met en jeu; il repousse tous nos autres moyens de connaître. 266.

Les systèmes ne représentent point ce qui est, mais ce qui selon leurs auteurs pourrait logiquement être; ce sont de fort beaux romans; mais sont-ils l'histoire de ce qui est?... 267

Aussi l'ensemble des idées qui sont ainsi formées, est éminemment logique, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque la logique seule a concouru à les produire; et les systèmes construits de la sorte ont une unité et un enchaînement qui séduisent; mais ils ressemblent au cheval de Roland, qui aurait été parfait, s'il n'avait eu un seul défaut, celui d'être privé de la vie. 266.

Il est vrai qu'ils prétendent que les rapports des êtres entre eux sont les mêmes que les rapports de nos idées entre elles; de sorte que la logique est suffisante pour donner des connaissances métaphysiques. – Mais sur quoi s'appuie cette opinion que rien ne semble autoriser? Sur une idée vraie en soi, nous le reconnaissons, mais dont on abuse ici et qu'on détourne de sa véritable signification. Il est certain que nous ne connaissons les choses que par les notions que nous en avons. On peut donc établir un parallélisme entre ce qui est et ce que nous pensons de ce qui est. Mais de là à l'identité de l'être et de l'idée, telle que la pose le panthéisme, il y a bien loin. 267.

Nous pouvons donc affirmer que cette espèce de panthéisme (le spéculatif) vient d'une confusion des formes logiques de la pensée avec les lois de l'être. Il représente sur le modèle de la notion la plus générale, condition logique de toutes les autres notions, l'être premier, condition réelle de tous les autres êtres. Dans l'ordre logique de la connaissance, ce qui est à la tête du système, c'est la notion la plus haute et la plus générale, celle qui comprend toutes les autres, et de qui par conséquent elles dépendent toutes; cette notion est celle de l'inconditionnel. Cette forme de la logique, le panthéisme spéculatif la transporte dans le monde réel, et il met à la tête de toute existence l'être le plus général, dans lequel sont contenues toutes les existences particulières. Il confond par là l'ordre logique des pensées avec l'ordre réel des êtres, et il dépeint la condition suprême de toute existence sous les traits de la condition suprême de toute pensée. Aussi le Dieu des panthéistes spéculatifs n'est qu'une abstraction creuse, à laquelle ils accordent arbitrairement une existence réelle; et comme dans

la notion la plus générale sont contenues toutes les autres notions, et ne sont rien logiquement hors d'elle, ils se figurent que tout être particulier est contenu en Dieu. L'immanence réelle des choses en Dieu est tirée de l'immanence des notions dans la notion la plus générale. 270-271.

L'examen des systèmes panthéistes spéculatifs fait voir aisément que tous forment leur principe premier sur l'image de la notion la plus générale que nous pouvons nous faire de l'être. 271

Art. 2. de l'erreur fondamentale du panthéisme. 272 –

Elle consiste, avons nous dit, dans la confusion de la notion la plus générale avec l'être premier; nous l'avons, ce nous semble prouvé suffisamment; ... 272.

l'être premier du panthéisme, l'être du sein duquel tout sort, ou pour mieux dire, l'être qui, en se modifiant diversement, devient tout ce qui est, semblable à la condition la plus générale, est tellement abstrait, qu'il n'est rien de particulier et ne peut recevoir d'attribut d'aucune espèce. Or un tel être, de quelque nom pompeux qu'on l'appelle, n'est en dernier ressort que le néant, et en définitive tout panthéisme débute par le nihilisme. 271.

Accordons que cet être soit possible, le système de l'identité absolue ne gagnera rien à cette concession. Que deviendra un être qui n'est rien, qui n'a aucune détermination? Que produira-t-il? Que sortira-t-il de lui? – 278.

Rozd. VII. O sceptycyzmie. 295 –

Sceptycyzm jest ~~fo~~ sposobem myślenia, który nie jest właściwym ani wszystkim ludziom ani wszystkim czasom. On odpowiada tylko pewnym umysłom i pewnym czasom ..... Są umysły, które w porównywaniu rzeczy więcej uderzają ich różnice, niż analogie, umysły delikatne, subtelne chwytające od pierwszego razu wszystkie trudności każdego przedmiotu. 295 –

Może sceptycyzm jest w porządku duchowym tem, czem w porządku fizycznym choroby, dające oku taką delikatność, że sprzeczność najbliższych sobie odcieni razi go niemiło, a uchu, że nie może znieść najmniejszego błędu wykonania i harmonii. Można twierdzić, że sceptycyzm tylko rzeczą umysłów, obdarzonych niezwykłą przenikliwością. – 296.

On l'a fait remarquer, et avec raison, le scepticisme est le triomphe du sens commun. Il ne se montre que dans les esprits froids mais lucides, qui savent distinguer les difficultés et ne se laissent pas séduire par des aperçus brillants. 298.

Si le scepticisme n'atteignait que les théories des systèmes particuliers, s'il ne se proposait que de faire ressortir les erreurs des différentes écoles philosophiques, il ne serait qu'une critique philosophique et rien de plus. Mais quoiqu'il ne se produise jamais dans l'histoire qu'à l'occasion d'une doctrine établie qu'il veut renverser, il ne se contente pas de ce rôle modeste et utile à la fois. Il cherche toujours à généraliser ses attaques, et à les étendre d'un système donné à tous les systèmes possibles. 300

Le scepticisme ne se borne même pas à être une négation de toute philosophie. Par 301. une contradiction qui a lieu de surprendre au premier abord, cette manière de penser qui se propose essentiellement pour but de prouver l'impossibilité de tout système, devient elle-même un véritable système. 301.

Cours de littérature dramatique, par A. W. Schlegel. Traduit de l'allemand. 3 vol. Paris 1814. Tom 1szy obejmuje 7 prelekcyi.

Treść 1szej prelekcyi str. 1–49.

Historya sztuk pięknych wykłada nam, co w nich zrobiono, ich teorya zaś, jak wypadało to zrobić. Przecież dwie te odrębne nauki, aby przeniknąć się na wzajem i uniknąć jednostronności, potrzebują łącznika. Łącznikiem tym krytyka, nie ujemna owa, wytykająca same błędy i usterki, lecz dodatnia, rozświetlająca obok niedostatków należycie wszystkie zalety pięknego utworu. Żeby przecież podnieść się do wysokości tego stanowiska, trzeba zerwać z postępowaniem owych ludzi, którzy wyższe własne przesądy, nawyknienia i gusta swego czasu wszystko mierzą przez ony swego wieku lub swego narodu, a wszystko podawają w śmieszność, co nie przypada do tej jednostronnej i ciasnej miary. Krytyka prawdziwa powinna pozyskać sobie szerszej. Albowiem twórczość poetyczna, t. j. dar obejmowania idei piękna i urzeczywistnienia jej w doniosłym kształcie, dar ten dostał się wszystkim zarówno narodom, nawet najdzikszym. Gdziekolwiek więc się objawia, nie trzeba zatrzymać się przy zewnętrzności tego objawu, lecz wniknąć do tajników ducha twórczego; wszystko co z niego wypływa, ma wartość niezaprzeczoną, wszystko zaś, co pozbawionem jest tego zarodka życia, chociażby zewnętrzna forma jego była najregularniejsza, nie jest prawdziwą organiczną całością, zatem też nie jest prawdziwie pięknym utworem.

Z odrodzeniem się nauk nastała jednostronność artystycznej krytyki: uczeni olśnieni blaskiem nowo odkrytych arcydzieł Hellady, przyjęli za najwyższą normę piękna i za granicę artyzmu, po za którą przekraczać się nie godziło się przedsięwziąć. Na szczęście artyści nowożytni mniej byli jednostronni: mimo [illegible] cześć niezmiernej dla starożytności mimo chęci gorącej dorównania im, poszli oni drogą swoją własną, oryginalną, bo prawdziwy artysta nie może inaczej. Tak Dante, choć uwielbiał Wirgilego, stworzył dzieło, zupełnie niepodobne do Eneidy a przewyższające ją pod każdym względem. Tak samo Michał Anioł i Rafał, choć kształcili się na wzorach starożytnych, torują sobie drogę nową, samodzielną. Zupełnie więc fałszywie postępują ci, którzy sądzą ich utwory podług większego lub mniejszego podobieństwa z greckim ideałem. Tak sobie postąpił niesłusznie Winkelmann z Rafaelem.

Prawdziwi naśladowcy starożytnych, którzy przejęli się ich duchem treścią i pracowali w ich duchu, bardzo są nieliczni – oni to wyszli na artystów oryginalnych, których dotąd podziwiają ludy i wieki. Za to każdego czasu niezliczone tłumy rzemieślników artystycznych naśladowały zewnętrzną skorupę starożytnych, tych cenią uczeni nader wysoko i nazywają ich klasykami nowożytnymi, a owych prawdziwych naśladowców starożytności nazywają niesfornemi geniuszami, pozbawionych dobrego gustu, i ledwo ich tolerują. Rzecz jednak ma się przeciwnie, jak to wymownie poświadczył instynkt narodów.

Różnica zaś jawna między starożytnością a niesfornemi geniuszami nowszych czasów skłoniła krytykę do ustalenia kontrastu w dwóch stanowczych wyrazach: naprzeciw klasyczności starożytnej (postawili nowożytną romantyczność. Ozna[illegible] i studyowaniem tego kontrastu zajmowała się głównie tak zwana „nowa szkoła" niemiecka. Ale już przed nią niektórzy myśliciele zwrócili uwagę na ową różnicę. Rousseau zauważył, że starożytna muzyka zasadza się głównie na rytmie i melodyi, a nowożytna na melodyi – nie słusznie występując przeciw zasadzie nowożytnej muzyki. Hemsterhuys zrobił nad rysunkiem genialną uwagę, że nowożytni rzeźbiarze są zbyt malarzami, a starożytni malarze zbyt rzeźbiarzami. Uwaga bardzo słuszna, bo u starożytnych przeważa wszędzie duch rzeźby, u nowożytnych pittoreska (malowniczość).

Kontrast taki objawia się n. p. w architekturze: gotycki styl zupełnie przeciwny greckiemu – opactwo westminsterskie lub kościół ś. Stefana w Wiedniu tak mało podobne do Panteonu, jak Szekspir do Sofoklesa. Ograniczony szydnia chwalić będzie jeden rodzaj a potępi drugi, wyższy krytyk wzniesie się nad tę jednostronność gustów i przyzna-

wszystkim objawom piękna, wszystkich czasów i ludów, wartość tę samą.

Grecy nie podnieśli się nigdy nad poziom idealnej zmysłowości, potem upadli daleko niżej razem z innemi ludami starożytnego świata. Dopiero chrześcijaństwo odrodziło zepsuty świat stary, obok chrześcijaństwa przyłożyli się do tego odrodzenia barbarzyńcy północni, którzy przyjęli chrześcijaństwo a z niem szczątki starożytnej oświaty, przynieśli jednak wiele nowego. Stąd objawy nowego porządku rzeczy w niczem nie podobne do starożytnego świata. Objawami temi są rycerstwo, miłość i honor, instytucye i uczucia przedtem nie znane. Honor jest niejako świecką moralą religią, która obok religijnej moralności swoje przepisy dyktuje – często w niezgodzie, jednak w tem dwie te są do siebie zbliżone, że ani religia ani honor nie obrachują naprzód następstw swoich czynów. ~~Ale~~ Obie przeniosły pewne absolutne prawa, wyższe nad wszelkie rozumowania drobnego, rzeczowego rozsądku. – Rycerskość, miłość i honor stały się treścią nowej poezyi, która w średnich wiekach rozkwitła się szeroko.

Niektórzy uważali, że główną cechą poezyi północnej jest melancholia, takie zapatrywanie się ~~zgodne~~ popiera twierdzenie autora. Albowiem grecka natura wystarczała sobie samej, nie ~~czuła~~ w sobie żadnej próżni i nie sięgała wyżej, niż dozwalały siły jej przyrodzone. My zaś, wiedząc, że rodzaj ludzki przez grzech stracił czystość i miejsce mu przeznaczone, widzimy całe zadanie nasze w odzyskiwaniu straconej doskonałości. Tego jednak nie możemy dokazać o własnych siłach. Religia zmysłowa Greków obiecywała wyznawcom swoim dobra zewnętrzne, doczesne – nieśmiertelność odgrywała w niej rolę nader podrzędną. Chrześcijańskie widzenie rzeczy wprost przeciwnie zatapia się w nieskończoność, a uważa wszystko doczesne za nicość, ciemność – dopiero za mogiłą rozpoczyna się dzień jasny i wieczny prawdziwego bytu. Tym sposobem dusza nasza, czując się na ziemi jakby na wygnaniu, wzdycha za ojczyzną swoją, a taka tęsknota musi być nacechowana melancholią. Tak więc poezya starożytna jest muzą używania i rozkoszy a nasza muzą tęsknoty, jedna tkwiła w teraźniejszości, druga ~~chwieje~~ kołysze się między wspomnieniem przeszłości a przeczuciem przyszłości.

Grecy widzieli ideał człowieka w zupełnej symetryi wszystkich jego władz i ich zgodzie harmonijnej. Nowożytni wychodzą od wewnętrznego rozdwojenia, podwójnej natury w człowieku, która uniemożebnia dochodzenie do owego ideału. Stąd stara się ich poezya o pogodzenie, połączenie dwóch światów, które nas otaczają: świat zmysłów i świat ducha. Ona zarówno uświęca wrażenia zmysłowe za pomocą idei, że z niemi wiążą się uczucia wznioślejsze, a znowu przedstawia w zmysłowej formie najskrytsze drgania serca i jego najdelikatniejsze przeczucia. Jednem słowem daje wrażeniom zmysłowym duszę a myśli ciało.

Stąd utwory greckie więcej wykończone; zbiegali się o doskonałość ściśle określoną i rozwiązali problemy, jakie sobie wytknęli, nowożytni zaś, zatapiając się w nieskończoność, nie mogą nigdy siebie zadowolnić zupełnie, stąd w ich dziełach liczne ułomności.

W dramatycznej poezyi jedni Grecy zdziałali coś wielkiego w czasach przedchrześcijańskich. Rzymianie zrazu tłómaczyli ich utwory, potem naśladowali je, jednak nie zdziałali nigdy nic lepszego lub samodzielnego. Z nowożytnych Francuzi i Włosi najdłużej ~~pracowali~~ pracowali nad odbudowaniem i udoskonaleniem starożytnej tragedyi. Inne narody czuły podobne usiłowania, bo co do komedyi, to ona od czasów Plautusa i Terencjusza nie zmieniła nigdy swojej formy. Z narodów, które naśladowały starożytną tragedyą, Francuzi zdobyli sobie największą sławę. Po nich idą Włosi, Metastasio i Alfieri.

Dramat romantyczny, którego nie można nazwać ani tragedyą ani komedyą w duchu starożytnych, stał się tylko narodowym u Anglików (Szekspir) i u Hiszpanów (Lope de Vega). Teatr niem. daleko później się ustalił i pozostał długo pod wpływem zagranicznych idei. –

Wynalezienie sztuki teatralnej nie musiało być trudnem; ludzie mają dar wrodzony naśladowania, udawania obcych ruchów i głosów; dzieci więcej to okazują. Chodziło więc o to, żeby umyślnie i podług pewnej stałej metody robić to, co czynią ludzie i dzieci mimowoli

a potem o ujęcie tego naśladownictwa w pewne ramy. Prócz wiele starożytnych ludów nie uczyniło nigdy tego pierwszego kroku – Egipcyanie nie znali scenicznych przedstawień, Etruskowie znowu mieli coś jakieś wyobrażenie – histrio ich wyraz. – Chińczycy i Indowie – w średnich wiekach nie znano prawie żadnych widowisk teatralnych – jeszcze Boccaccio o nich nie wspomina – potem w XV w. zaczęto się religijne dyalogi, poprzednicy romantycznego dramatu. Później w całej Europie otwarono wielkiem staraniem teatr, jednak uderza, że twórczość dramatyczna nie u wszystkich wyrobiła się narodów. –

W starożytności, nie mówiąc już o Rzymianach, nawet wszystkie greckie plemiona nigdy jéj nie zaznali; tylko jedne Ateny wydały dramat prawdziwy, podziwiano go, ale nie umiano już naśladować. W nowszych czasach tak samo: Hiszpania i Portugalia i blizkie i zamieszkałe przez pokrewne lądy: prócz pierwsza wydała bogatą literaturę dramatyczną, z której korzystali wszyscy późniejsi, i Włosi i Francuzi i Anglicy, a ~~[illegible]~~ znowu Portugalia, zajmując w innych rodzajach poezyi bynajmniej miejsce ostatnie, nigdy nie podnosiła się do dramatu – trupy hiszpańskie przychodzą ich bawić, i tak nie mają nawet sceny narodowej – przysłuchają się przedstawieniom hiszpańskim, których język zresztą rozumieją zupełnie.

Włosi, którzy tak świetnie przystąpili w wielu gałęziach literatury i sztuk pięknych, jednak w dramacie niższe zajmują miejsce. Wspólne im to z rzymskimi przodkami, po których odziedziczyli także dar do pantomimy rubasznej. Ich comedia dell' arte nie wiele wyższa od rzymskich atellanów, jedynej formy narodowego rzymskiego dramatu, ich karnawał dalszym ciągiem saturnaliów – oni naucie stworzyli operę i ballet, w których interes dramatyczny poświęcony interesom muzyki i tańca.

Niemcy znowu zbyt są zatopieni w spekulacyi, więcej myślą niż działają, nie mają zmysłu administracyjnego, bez którego całość i układ dramatu ~~jest~~ są niemożliwe. Poecie dramat: nie wolno marzyć, musi iść naprzód, a Niemcy tracą często cel swój z oczu i zatrzymują się w drodze – Potem fizyonomia narodowa powinna śmiało uwydatnić się na scenie, a Niemcy zbyt naśladując innych zatarli w sobie wszystkie wydatniejsze rysy.

Treść 23iéj prelekcyi; str. 51 – 85.

Można rozważać utwory dramatyczne z dwóch punktów widzenia: albo ze względu na wrażenie (effekt) teatralne albo ze względu na pół poezyę. Rozumiemy przez poezyę tutaj ogólnego ducha sztuki i koncepcyę planu – duch poetyczny może być nadzwyczaj potężny, chociaż by sztuka była napisana prozą, a może go wcale nie być, mimo najstaranniejszych wierszy. Takich więc przymiotów potrzeba dramatowi, aby był poetycznym: tych samych, których potrzebują wszystkie inne literackie utwory. Musi naprzód stanowić całość zupełną, dobrze określoną, nie domagającą się niczego, coby było za jéj granicami. Ale to warunek ujemny, potrzebny każdemu utworowi sztuki, inaczej nie miałby utwór ten ~~sam~~ odrębnego istnienia i nie oddzielałby się od wspólnego łańcucha, tj. całego wszystkie stworzenia. Żeby utwór był z treści prawdziwie poetycznym, potrzeba żeby był utworem jednego wzlotu, żeby duch w nim owładał formą a forma była zupełnym wyrazem ducha; powinien dalej utwór ten odzwierciedlić, na kształt wiernego lustra, idee wiecznie prawdziwe t. j. myśli i uczucia wyniosłe po nad istnienie doczesne a w nim ubrane w przystosowane obrazy. Jeżeli tego nie masz w dramacie, to będzie owocem doświadczenia raczej, niż wewnętrznego uczucia.

Cóż ~~[illegible]~~ czyni dramat teatralnym t. j. daje mu możność podobania się na scenie? Żeby sprawić effekt teatralny, trzeba działać na widzów, obudzić ich uwagę, wzniecić ich współczucie. Cel ten wspólny jest poezyi dramatycznej z mówczą. – Żeby go osięgnąć trzeba znać swoją publiczność. Wszystkie utwory mają jakąś stronę zmienną, zależną od narodu i stosunków owego czasu – dramat musi także uwzględnić tę doczesną stronę – ale tylko na pozór zniża się on do słuchaczy, w rzeczywistości podnosi ich do niebie.

Działanie teatru jest ogromne – w nim wszystkie sztuki razem łączą się w całość, a pod ich ozdobą widać stan obecny towarzystwa i jego oświaty i wszystko to bogactwo odstania się nam w ciągu kilku godzin. Stąd działanie teatru na wszystkie zmysły, w każdy wiek i płeć trzeba.

Etudes philosophiques sur le christianisme par Auguste Nicolas, magistrat. 16ème édition. Paris 1869. 4 vol.

Rozdział między wiarą a rozumem, religią a filozofią jest niczem nieuzasadniony

W przedmowie, poprzedzającej z 1ᵒ wyd. (p. 32) powstaje autor na tych, którzy oddzielają wiarę od rozumu, a religię od filozofii, twierdząc, że to dwie potęgi, zupełnie od siebie niezależne, a nie dające nawet pogodzić się między sobą, tak iż każda z nich powinna mieć swój wykład, swoich uczniów i swoje prawdy, zatem i prawo dochodzenia do zupełnie przeciwnych rezultatów rezultatom rywalki swojej. Wynika stąd, że filozof nieraz musi odrzucić, w co wierzyć obowiązany jako chrześcijanin.

Na to zdanie, które dzisiaj coraz więcej się rozszerza, powstaje z oburzeniem autor: Etrange et funeste erreur! comme si le fond de la foi, qui est la vérité éternelle révélée dans une admirable proportion avec nos besoins, n'était pas le fond même de la raison renouvelé dans l'humanité, cette lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, rendue plus visible; et comme si la vocation naturelle de l'intelligence, la philosophie véritable, ne consistait pas précisément à s'assimiler ce fond divin, et à y puiser éternellement la matière première de ses opérations et le germe fécond de ses plus hautes connaissances! (I. 32)

Bardzo trafne wyrażenie: pierwsza materya – bo trzeba od czegoś zaczynać – ale od czego? o punkt ten rozbijają się wszystkie systemy, prawie wszystkie zawieszone jakoby w powietrzu.

Zdrowy rozsądek, mówi autor dalej, nie przyjmuje podstępnej różnicy, jaka istnieje podobno między prawdami filozofii a prawdami religii. Prawdy zmierzające do tego samego celu, do umoralnienia ludzkości, nie mogą być między sobą różne. Powinny spotkać się w swoim początku i być wszystkie razem jedną prawdą, która na zewnątrz tylko występuje w rozmaitości form różnych wykładów (I. 33)

„Jeżeli tak, to filozofia musi koniecznie zaczynać od prawdy objawionej, chyba że ją odrzucimy razem z wszelką religią, bo filozofia jest tylko wstąpieniem i poruszeniem się umysłu w dziedzinie czynnej wiary (activité de la foi), tak jak wiara jest odpoczynieniem umysłu na podstawie powagi. Są to dwa dzieci jednej matki, z których jedno opiera się na jej łonie a drugie igra pod jej okiem, lub też mówiąc językiem filozofów, jest to wiara, która stała się umysłowością (intelligence) i zamieniła w pojmowanie (compréhension)… Filozofia, słowem, jest to siła, która dowodzi prawdy, ale jej nie objawia". (I. 34, 35). –

Zdaje mi się, że rozum ma się do wiary tak, jak reflexya do czynu bezwiednego, spełnionego prawie instynktowo. Gdybyśmy chcieli uważnie przypatrzyć sobie samym, spostrzeglibyśmy bez trudu, że większość naszych dziennych czynności odbywamy bez namysłu, natychmiast, a dopiero później zastanawiamy się nad niemi. Bo większość naszych czynów musi nastąpić tak szybko, że do namysłu czasu nie ma żadnego, i taki też cel wychowania, żeby nas nauczyć, być zawsze gotowymi, czynem lub słowem, bez długiego zastanowienia. Każdy czyn nasz wypada jak iskra elektryczna, za dotknięciem się zewnętrznego powodu, bo bez powodu nie ma czynu – i czyny nasze wynikłe wbrew woli naszej, wybuchają. –

S. Aug. de vera religione, 5. Sic enim creditur et docetur, quod est salutis humanae caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.

Francisque Bouillier, histoire de la révolution cartésienne p. 330. Cette distinction de vérités de l'ordre philosophique et de vérités de l'ordre religieux n'a pas de fondement dans la réalité des choses; elle ne peut porter que sur la forme et non sur la nature et l'origine de ces vérités; elle est plutôt artificielle et apparente, que vraie et profonde.

Ten stosunek między bezwiednym czynem a reflexyą, istnieje we wszystkich dzielnicach natury ludzkiej: w uczuciu bezwiedny popęd i samowiedne przywiązanie; w myśleniu bezpośrednia hipoteza i prawda udowodniona; w sferze woli czyn instynktowy i czyn naprzód obmyślany. Tak samo w dziedzinie religii wiara ślepa i wiara filozoficzna. – Stan bezwiedny jest pierwszy, i koniecznym przesłankiem stanu samowiednego; tak uczy nas całe życie człowieka; tylko filozofia oderwana chciała i próbowała zaczynać od drugiego, nie uwzględniając pierwszego. Ale i w tem oszukała się, bo musiała zaczynać od jakiejś próżnej hipotezy, nie chcąc zaczynać od pewników faktycznych.

Stósunek praw religijnych do praw geometrycznych; dla czego nie można dać dowodów ściśle matematycznych gdy chodzi o prawdy moralne?

Wielu domaga się dla prawd religii dowodów matematycznie ścisłych. Chcą, żeby rozum zupełnie był przekonany o prawdzie tego, w co ma wierzyć. Przeciw temu żądaniu robi autor bardzo ważne zastrzeżenie, że o ile to koniecznem jest dla naszego rozumu, jeżeli go bierzemy w znaczeniu całej naszej duchowej istoty, – o tyle jest to niemożliwem, jeśli tylko mowa o jednej władzy naszego myślącego jestestwa, o logicznem rozumowaniu, które także rozumem nazywamy. Trzeba bowiem odróżnić ogólną władzę poznawania prawdy, od władzy szczególnej, za pomocą której duch nasz rozumuje i tworzy syllogizmy. „Bo władza rozumowania jest tylko jedną z licznych podwoji, przez które prawda wchodzi do duszy naszej. Jedne prawdy należą do jej wydziału, mianowicie prawdy geometryczne, ale dla wielkiej liczby innych prawd jest ona zupełnie niekompetentną, bo te należą od zdrowego rozsądku lub od zmysłu moralności. (I. 48)

„Wszystkie prawdy moralne zależne są od uczucia moralności; rozumowaniem nie można ich ani zbijać ani dowodzić, tak jak uczucie nie jest zdolne dowodzić lub odrzucać twierdzenia matematycznego. Pojęcia sprawiedliwości, moralności, obowiązku, porządku i dobrego wynikają wyłącznie z popędu serca naszego. Organem tych praw i przewodnikiem, jak je zastosować, jest uczucie moralności, tkwiące w sercu. To samo powiemy o wyrokach gustu....“

„To samo powiemy o „zdrowym rozsądku“ (sens commun), który jest tem dla prawdy umysłowej, czem uczucie moralności jest dla prawdy moralnej: Bo nie tylko prawdy moralności i gustu usuwają się z pod analizy rozumowania, jest wielka liczba prawd umysłowych, gdzie władza rozumowania ustaje, bo nie dają się ani dowodzić ani zbijać. I prawdy te są właśnie zawsze pierwsze w porządku nauk, bo to aksiomy, pierwsze zasady, na których opierają się wszystkie ludzkie wiadomości, a które musi rozumowanie przyjmować za prawdziwe, polegając jedynie na powadze „zdrowego rozsądku“ – bo bez niego nie mogłoby ono uczynić ani kroku, ponieważ bierze z niego większe przesłanki wszystkich swoich syllogizmów, n. p. pojęcie przestrzeni, czasu, ruchu, nieskończoności, bytu, wolności i t. d. Czuję, że nie śpię, że piszę rzeczywiście, że jestem wolny, że wszystko to nie jest złudzeniem, a jednak nie mogę tego rozumowo dowieść.“ (I. 49.)

Pascal powiada (Pensées I[e] part. 19): Les principes se sentent, les propositions se concluent, le tout avec certitude, quoique par différentes voies; et il est aussi ridicule que la raison demande au sentiment et à l'intelligence des preuves de ces premiers principes pour y consentir, qu'il serait ridicule que l'intelligence demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre.“

Ten sam Pascal powiada dalej: L'esprit a son ordre, qui est par principes et démonstrations; le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant par ordre les causes de l'amour: cela serait ridicule. Jésus-Christ a bien plus suivi cet ordre du coeur, qui est celui de la charité, que celui de l'esprit. –

„Zdrowy rozsądek i sens moralny odgrywają więc arcyważną rolę w organizmie naszej moralnej istoty. Są dla rozumowania tem, czem jest wzrok przyrodzony dla wzroku sztucznego, a nagie oko dla instrumentu optycznego. One to ukazują rzeczy same w sobie i robią je jasnemi – a ten, ktoby chciał do rzeczy tych używać rozumowania, podobny byłby do astronoma, który na wszystko chce patrzeć przez teleskop swój, czy to na gwiazdy, czy też na meble swego pokoju. Stąd się zdarza, że miłość i geniusz, które mają tak przenikliwe oko, chwytają przedmioty swoje gołym, przyrodzonym wzrokiem, a jednym rzutem obejmują wszystkie ich wzajemne stosunki. Widzą za pomocą intuicyi już w zasadach ostatnie ich wyniki i w mgnieniu oka przesadzają przez całą przestrzeń rozumowania. Nie rozumują, lecz widzą i odgadują, przeczuwają, co przemawia za pięknem zdaniem Vauvenargues'a: Les grandes pensées viennent du coeur. (I. 50)

Uwaga. Pismo ś. mówi „mente cordis" – jak głęboko filozoficzne wyrażenie! Uczucie jest rozumowaniem w zarodku, lub zawiązkiem w pączku, a rozumowanie niczem innem, jak uczuciem rozwiniętem zupełnie.

„Władza rozumowania, z której tak jesteśmy dumni, musi zarazem co chwila przypuszczać rzeczy, których by sama się nie domyśliła nigdy, a które ją przechodzą i wprawiają w zamieszanie. N. p. czy jest rzecz trudniejsza do objęcia, niżeli wieczność? a jednak jest ona zupełnie pewna, bo nawet ci, którzy ją odmawiają Bogu, muszą ją przyznawać materyi. Ile tajemnic w naszym organizmie fizycznym! ile tajemnic w naszym organizmie moralnym! ile tajemnic w ich połączeniu! Ile tajemnic zewnątrz nas i w przyrodzie! Czy powiemy, że tylko rozum, nieubłagany rozum, sam powinien być nam przewodnikiem pośród te tajemnice i że tylko to przypuszczać się godzi, co on rozumie? Ale to znaczy odrzucić prawie wszystkie skarby ducha naszego, bo to co dla nas pewnem jest, nieporównanie liczniejszem jest od tego co rozumiemy." (I. 50)

Portalis, de l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique (II. 196): Dans les choses qui appartiennent à l'esprit, je rencontre sans cesse des limites; la perfection et l'infini sont le vaste domaine du coeur. Ainsi, dans les sciences, qui sont du ressort de l'esprit, je ne connais point de vérité sans nuage; dans la morale, qui a son siège dans le coeur, j'ai l'intuition et le sentiment d'une vertu sans tache. Or, c'est surtout par le coeur que l'on juge de la bonté et de l'excellence des doctrines religieuses. –

Mówią, że wszystkie błędy, występki, nieszczęścia, wszystko, co złe, pochodzi ze serca, że potem trudno budować, a więcej jeszcze opierać prawdę jaką na sercu. Prawda, i zadaniem religii, naprawić serce. Rozum serca nie naprawi, potrzeba na to religii, która zarówno do rozumu i do serca przemawiając, da człowiekowi uznać bezpośrednio, co to dobrem najwyższem, jedynie prawdziwem. Filozofia przeszłego wieku postanowiła się

sofizmatem, że zawsze i wszędzie trzeba się zapytać: dla czego? Jest to najpewniejszy sposób zminowania, uniemożebnienia prawdy, bo sam punkt wyjścia fałszywy jest, gdyż z wszystkich władz duszy zostawiono tylko jedną, z licznych stron bogatego ducha tylko jedną wybrano, i to najsuchsza, rozum refleksyjny.

Od str. 55. odpowiada aut. na zarzut, dla czego prawdy religijne, od których przecież zależy szczęście i zbawienie duszy, tak pełne są niepojętych tajemnic a tak mało jasne same z siebie, dla czego potrzebują długich dowodów. Aut. odpowiada:

Odpowiedź na zarzut: Dla czego prawdy religijne nie mogą się obejść bez dowodów i dla czego same z siebie tak mało są jasne i pewne?

1º Trzeba odróżniać ~~pewność~~ jasność (évidence) bezpośrednią i wewnętrzną od pośredniej i zewnętrznej; drugą, którą wypływa z dowodów, posiadamy i wystarcza, aby usprawiedliwić, uzasadnić powagę Kościoła. Pierwsza jest niemożliwa, bo takie pojęcie jest samo w sobie pełne sprzeczności. Religia jest stosunkiem człowieka do Boga; jeden więc z dwóch ~~tych~~ kresów tego stosunku, powinien, w części przynajmniej, być niepojętym dla rozumu ludzkiego. Sama już natura ludzka jest dla nas pełna niejasnych punktów, wszystko, co nas otacza, cały świat zewnętrzny, jest tak samo, jak nasza istota, okryte zasłonami tajemnic. Jasność i szczęście bardzo są do siebie podobne, bo chociaż ciągle mamy je w ustach, istnieją daleko więcej w pragnieniu i nadziei, aniżeli w rzeczywistości. Co tu na świecie jasnem jest? Nie widzimy tajemnic, bo ciągle w nich żyjemy. Przytępieni na umyśle, dla przyzwyczajenia się, ślizgamy się ciągle po wierzchu rzeczy, nie wiedząc o tem, że jesteśmy w środku niezmiernych przepaści. Trzeba być bardzo mądrym, aby to wiedzieć. Dla czego więc przedmioty religii wydają nam się więcej tajemnicze od przedmiotów natury? bo nie przywykliśmy do nich. Same w sobie nie są więcej tajemnicze; przeciwnie, tłumaczą wiele tajemnic w naszej istocie, a odsłaniają nawet to, co powinno być najwięcej zakrytem, Boga. Jakim więc prawem rozum nasz, który nie zna ani siebie ani niczego z tego, co go otacza, zarzuca od tego, że wymaga się przedewszystkiem jasności w Bogu. Jakim sposobem, gubiąc się co chwilę w planie porządku materyalnego obejmie plan odwiecznych zamiarów Bożych w porządku duchowym? Pytacie się, dla czego religia, nie jest jasna jak dzień, raczej pytać się, dla czego Bóg z przymiotami swemi i zamiarami nie jest dla nas ludzi łatwiejszym do pojęcia od działań i sekretów przyrody, od organizacyi ludzkiej istoty lub nawet od tego znakomitego rozumu, który tak szuka jasności w Bogu.

Dieu aurait pu nous donner une raison plus large, et par là nous rendre plus aptes à le comprendre; je vous l'accorde: mais l'eût-il fait, la borne de l'évidence ne serait que reculée; il resterait toujours quelque chose: que dis-je, quelque chose? l'infini en obscurité dans sa nature et ses desseins par rapport à nous, et dès lors une place à l'incrédulité, si l'incrédulité ne doit se rendre qu'à l'évidence. Il ne peut pas dépendre de Dieu lui-même qu'il en soit autrement, parce qu'il est contradictoire que le fini puisse embrasser l'infini. Si l'esprit de l'homme pouvait comprendre la nature de Dieu, l'homme intelligent serait égal à Dieu: car deux intelligences qui peuvent se comprendre mutuellement et également sont égales. Il serait donc contre la raison que la religion ne fût pas en partie au-dessus de la raison. – (I. 58.)

Je dis en partie; car si nous n'avons pas droit à l'évidence, nous avons droit à une clarté déterminante pour la raison. Si la religion était entièrement hors de la portée de notre raison, elle ne serait pas faite pour des êtres raisonnables comme nous; elle serait dès lors fausse. Si d'un autre côté, elle était entièrement saisissable par notre raison, elle serait en dehors de Dieu; elle serait fausse encore. Il faut donc qu'elle s'adapte d'un côté à l'intelligence humaine et qu'elle se perde de l'autre dans les profondeurs de l'intelligence divine; qu'elle soit, par conséquent, en partie lumineuse et en partie obscure, et que la proportion de sa lumière et de son obscurité soit dans le rapport de notre rapprochement avec la Divinité par la perfection de notre nature. C'est ce qui a lieu dans la religion chrétienne, et qui n'a lieu que dans cette religion. – (I. 59)

2° Człowiek nie byłby wolnym, gdyby religia była zupełnie jasna, nie mógłby się oprzeć tej jasności, nie miałby nic do ofiarowania, byłby pewnym zupełnie. Powiada aut. trafnie na str. 60: il ne faut pas qu'il y ait évidence irrésistible ni obscurité impénétrable; il faut qu'il y ait lieu à recherche, sujet de mérite et possibilité de l'un et de l'autre. – Religia powinna być wolną daniną.

3° Religia jest nie tylko wolną i samowiedną daniną, którą człowiek składa Bóstwu, lecz jest także środkiem doskonalenia się i umoralnienia, ćwicząc się w składaniu tej daniny. Człowiek z istoty swojej, może doskonalić się i postępować, a to za pomocą wszystkich władz swoich. Religia ma tę istotę rozwijać i uspasobić do wykonywania wszelkich cnót. Na to potrzeba, aby natura ludzka była ćwiczona, nie zaś, aby natychmiast i bezpośrednio posiadła dobro najwyższe. Point de moralité sans liberté, point de liberté là où l'évidence du bien ne permet pas d'hésitation dans sa recherche. (I. 61). Voir toute la nature du bien, c'est voir tout l'intérêt du bien; attacher sa vue à l'intérêt du bien, c'est bannir la vertu et lui substituer l'égoïsme; de là ce beau mot de la sainte Écriture: le juste vit de la foi. (Ib)

Kwestya duszy

O duszy (Liv. I. ch. 1. p. 83–89)

Aut. wygłasza bardzo śmiałe zdanie, zasługujące na głęboką rozwagę: par cela seul que nous avons l'idée de l'âme, il est nécessaire que cette idée soit vraie.

Dowód: Każde nasze pojęcie mieści w sobie pierwiastki istnienia, czy to bezpośrednie czy pośrednie. Możemy mieć pojęcia fałszywe, ale nie ma żadnego zpośród nich, któreby nie składało się z pierwiastków prawdziwych; fałsz jest tylko w układzie pierwiastków. Hipogryf n. p. jest bajecznem stworzeniem, ale części składowe wzięte są od stworzeń rzeczywistych. – Cóż powiemy o pojęciu duszy? Jeżeli nie ma w sobie nic rzeczywistego, jeżeli jest tylko marnem przypuszczeniem, potrzeba wykazać, że powstała z pojęć już istniejących. Ale z pojęcia materyi nie wyprowadzimy pojęcia niematerjalnej substancyi; z materyi nie wydobędziemy idei ducha, który materyi jest zaprzeczeniem i wykluczeniem. Jakże potrafi materya przekonać człowieka, że on nie jest materyą? Każdy po-

pojęciem materji a pojęciem ducha jest przepaść tak wielka, że nawet najśmielsza wyobraźnia jéj nie przesadzi, bo dwa te pojęcia wzajemnie się wykluczają. Trudno jest wynaleźć substancję! Trzeciéj substancji, prócz materyalnéj i duchowéj, wymyśleć nie można, bo nie ma żadnych składników do uformowania takowéj. Tak i składniki materji nie posłużą do uformowania pojęcia ducha. Dowód, że to pojęcie pierwotne, z nikąd utworzone. –

<u>Moja Uwaga.</u> Nazwałem twierdzenie autora i śmiałem i zasługującem na baczną uwagę. Jest śmiałe, bo tak nago wypowiedziane zdaje się nie wytrzymać gruntownéj krytyki, a jednak zasługuje na wielką uwagę, bo po dłuższem rozpatrzeniu pokazuje się więcej prawdziwem, niżeli na pierwszy rzut oka sądzimy. Dodaję kilka punktów, mogących obronić twierdzenie aut. a zarazem odpowiadam na kilka możebnych zarzutów.

Wszystkie pojęcia nasze są albo dotykalne, pierwotne, albo też oderwane. Pierwsze możemy nazwać <u>wrażeniami</u>, a drugie wrażeń tych <u>objęciami</u>. Każde objęcie ma swój wyraz, swoją nazwę, każde zaś wrażenie ma swoje imię. Ile wrażeń, tyle imion własnych, ile zaś objęć, tyle słów. Liczba imion własnych jest nieograniczona, liczba słów (wyrazów) w najbogatszych językach nie przewyższa zapewne sta tysięcy. Duch nasz, tkwiący zarówno w skończoności i nieskończoności, bo ma początek ale końca mieć nie będzie – potrafi ocenić wszystkie wrażenia, i w tem jego nieskończoność, ale nie potrafi ich wysłowić – w tem jego ograniczoność, skończoność. To też posługuje się duch <u>objęciami</u>, wtłaczając nieobjęty ~~materyał~~ niezliczonych wrażeń w ciasne granice ~~językowéj~~ objętości. Tylko małą liczbę wrażeń nazywamy po imieniu, ludzi i kilka zwierząt, a milionów innych wrażeń nazywać nie umiemy, tylko ogólną nazwą jakiegoś pojęcia. Im więcej zaś wrażeń obejmuje pojęcie jakie, tem ono uboższe, im mniej, tem bogatsze, ale nie tylko ubóstwo pojęć rośnie z ~~bogactwem~~ liczbą obejmowanych przez nie wrażeń, rośnie także ich ciemność. Bo tylko wrażenie jest czemś jasnem, rzeczywistem, pojęcie czemś bladem, oderwanem, nienaturalnem. N. p. pojęcia liścia – jakie ono ubogie i śmieszne – Liść jest to tkanka z roślinnych komórek, ~~różnie~~ ukształtowana i ufarbowana, a zawieszona niby na gałęzi, na jakiejś szypułce – przyłóżmy teraz tę definicyą, na któréj niejasność i niedokładność sam najlepiéj wskażę do owych milionych a tak wielokształtnych i wielobarwnych jestestw, okrywających drzewo, a które wszystkie jednem mianem liścia nazywamy – wszak ani jedno z tych jestestw nie jest podobne do drugiego, wszak każde z nich, jak każda roślina, każda trawka, powinno mieć swoje imię, bo każde z nich ma również niezależny byt, jak ludzkie lub zwierzęce osobniki. – Ale czyżby myślenie nasze było możliwem, gdyby się zapełniło milionami imion własnych?

Jednakże ta nie możliwość używania samych imion własnych i nazywania każdéj rzeczy po jéj imieniu, nie przeszkadza, że wartość pojęcia opiera się tylko na wrażeniach niem objętych, i że o tyle tylko jasnem jest, o tyle tylko ma prawo istnienia o ile każdéj chwili wykazać można, z jakich ono wrażeń powstało. W pojęciach rodzajowych jest to jeszcze dosyć łatwem: potrzeba tylko pokazać jeden egzemplarz, jedno wrażenie tego rodzaju, ażeby o całem pojęciu mieć dokładne wyobrażenie. Ale im wyższe są pojęcia, im więcej oderwane, tem trudniéj illustrować je wrażeniami, z których pochodzą. A często jest ono tak dziwnie oderwane, że prawie nic nie znaczy. Żeby jednak to wykazać, potrzeba nieraz drogi bardzo mozolnéj. –

Nadal jestestwa szczegółowe nazywać będę *istnikami* w przeciwieństwie do pojęć, które nie istnieją rzeczywiście, ale mieszczą w sobie prawdziwe istnienie.

Wrażenie zawsze jest prawdziwe, i nie potrzebuje dowodu, ono przekonywa wprost, bezpośrednio o swojem istnieniu. Może czasem się zdarzyć, że widzimy coś, tam, gdzie nic nie było, ale wtedy kształt tego, cośmy widzieli, był pozyczonym z ~~wrażeń~~ składników swoich prawdziwych, a niebawem przekonać się można, czy widzenie nasze było rzeczywiste lub też urojone. W pojęcia można nie wierzyć, w wrażenia trzeba zawsze wierzyć, trudno przeciw nim dysputować, one mają zawsze rację.

Pytanie teraz, do którego rzędu należy *dusza*: jestże ona istnikiem, czy też pojęciem? Jeżeli pojęciem, to powinniśmy znać jego części składowe, jeżeli pierwszym, powinien nosić na sobie piętno, po którem poznaje się istniki! A jakie to piętno? Istnik sam z siebie jasnym jest i zrozumiałym, a wszelka definicya jego redukuje się do formułki a = a, pojęcie zaś definiuje się przez pojęcie inne wyższe, pod którem jest objęte. Wydaje się to dosyć paradoxalnem, żeby istnik nie miał się dać zdefiniować. Gdy ktoś po raz pierwszy widzi konia i pyta się, co to jest? – odpowiadamy, że to koń. Cóż czynimy? Oczywiście nie objaśniamy rzeczy nieznanej przez znaną – bo jeżeli pojedynczy koń mu nie znany, to pojęcie konia w ogóle jeszcze mniej mu znanem będzie. W odpowiedzi naszej nie damy mu objaśnienia, dajemy tylko nazwę, aby potrafił rzecz nazwać po imieniu. – Gdybyśmy dla każdego istnika mieli imię własne, byłaby rzecz sama z siebie jasna, ale że każdą rzecz nie własnem imieniem, lecz imieniem rodzaju nazywamy, powstaje stąd illuzya, jakobyśmy co już rzecz ową definiowali, określali, czynili zrozumialszą. W rzeczywistości jednak ma się wszystko przeciwnie. Gdy n. p. zapyta nas kto o znaczenie jakiegoś pojęcia, n. p. wielbłąda, nie spotkawszy nigdy jednostki, tem pojęciem oznaczonej, to wszelka definicya za pomocą pojęć wyższych – n. p. wielbłąd jest to zwierzę ssące i t. d. pozostanie dla niego niezrozumiałą, jeżeli z definicyi owej nie potrafi ułożyć sobie obrazu jednostkowego. Dla tego najlepiej, gdy do takiej definicyi uczonej dodajemy lub wizerunek lub egzemplarz, żywy czy wypchany, zwierzęcia, o którem mowa. A wtedy obraz ten niezawodnie lepiej od definicyi rzecz wyjaśni, a nawet ją zupełnie zastąpi. – Z tego jednak na jedno wychodzi, co powiedzieć: wielbłąd jest ~~oto~~ lub nazywa się to, co przed sobą widzisz – a to znaczy a = a. Inaczej zresztą być nie może. Bo skoro każde pojęcie oderwane jest od istników, może się objaśnić za pomocą tychże, ale istnik, mający samodzielne istnienie, za pomocą czego się objaśni? To też istniki zawsze są jasne: same się tłumaczą, pojęcia zaś do objaśniania potrzebują albo pojęć wyższych albo istników.

Zobaczmy teraz, czy dusza jest *pojęciem* czy też *istnikiem*. Jeżeli jest pojęciem ~~istnik~~, powinna dać się podciągnąć pod pojęcie wyższe obszerniejsze. Czynią to zwykle, nazywając ją *siłą*. Siła jest to *ruch*. Ale ruch jest pojęciem, istniejącym w głowie naszej,

w świecie zewnętrznym nie znamy ruchu, tylko poruszające się istniki. Potrafimy pojęcie ruchu objaśnić za pomocą poruszającego się istnika, ale gdy o istniku jakim mówimy, że się porusza, nie dajemy przez to definicyi tego, co robi, nazywamy tylko rzecz szczególną imieniem ogólnem, bo innych imion język ludzki dla ograniczonej istoty swojej nie używa.

Jeżeli zaś ruch wszelki, albo siła wszelka, koniecznie z jakimś istnikiem się łączy, który się porusza, który działa, to oczywiście dusza, skoro ma być siłą, powinna także mieć to wspólne każdej siły znamię, zawisłość od jakiegoś istnika. Gdzież więc ten istnik, którego ruch lub siłę szczególną duszą nazywamy? Istnikiem tym mogłoby tylko być ciało, i materyaliści w istocie twierdzą, że dusza jest siłą ciała. Ale znamy rozmaite siły ciała, n.p. siły muskularne, i wiemy, w jakiej one zostają zależności od ciała, które jest ich ogniskiem, podmiotem, dźwignią. Siły zaś duchowe, których sumę materyaliści tak chętnie duszą nazywają, najczęściej w zupełnie odwrotnym do ciała zostają stosunku, niżeli siły cielesne, a w wielkiej części są ich zaprzeczeniem. Wniosek stąd oczywisty, że siły wręcz sobie przeciwne do przeciwnych należą istników; że nasz istnik cielesny wydaje siły cielesne, a jakiś inny, wyższy istnik, wydaje siły duchowe. Ten drugi istnik, nazywamy duszą, i ma on to z istnikami wspólnego, że sam z siebie jasnym jest. Gdy nazywam ciało, każdy bez definicyi wie, co to jest – a gdy mówię „ja" także wiem, co to jest, i że to coś innego niżeli ciało, bo nie mówiłbym „ciało moje". Ogólna wreszcie zgoda ludów silniej i lepiej od dyalektycznej argumentacyi tego dowodzi, bo za wszystkich czasów, nawet w plemionach najmniej rozwiniętych, każdy odróżniał swoją duszę od ciała swego.

Permanere animas arbitramur consensu omnium nationum. Cic.

—

Autor dowodzi potem istnienia duszy na wzór Dekarta: je doute, donc je suis. Na końcu (str. 89) zwraca aut. uwagę na jedność i niepodzielność duszy, podczas gdy ~~dusze~~ materyi daje się podzielić w sposób nieograniczony. –

La Fontaine, les deux Rats, le Rénard et l'Oeuf:

La volonté nous détermine,
Non l'objet ni l'instinct. Je parle, je chemine;
Je sens en moi certain agent;
Tout obéit dans ma machine
A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
Se conçoit mieux que le corps même:
De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême
Un esprit vit en nous ...

Uwaga moja. Zdania niektórych filozofów, dawnych i nowożytnych, o nieśmiertelności duszy. –

Cyceron mimo chwiania się swego i bladego sceptycyzmu, który za jego czasów panował w wyższym rzymskim świecie, ma jednak chwile, gdzie czy to pod wpływem Platona, czy też idąc za silnym głosem serca, które nawet w wątpicielach czasem z niezwykłą mocą się odzywa, a wtedy wygłasza szczytnemi słowy nieśmiertelność naszego duchowego jestestwa. Pomijam zarzut, który uczynić można, że wymowny Rzymian o powstaniu duszy i nawet o jej prawdziwej ~~ich~~ istocie bardzo niedokładne, chwiejne, bojaźliwe wypowiada zdania, nie można się było po umyśle tylko przyrodzoną siłą pracującym a pozbawionym światła objawionego, czegoś innego spodziewać, tyle pewna, że w chwilach lepszych, natchnionych, nieśmiertelność duszy stawała mu jasno przed wewnętrznym wzrokiem. Oto co mówi w Tuskulankach, odpowiadając materyalistom swego czasu, którzy w niczem nie różnili się od naszych: rozd. 27: Ks. I: Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atq. concreta aut quod ex terra natu atq. fictu esse videatur, nihil ne aut humidū quidē aut flabile aut igneū. His enī in naturis nihil inē quod vi memoriæ, mentis, cogitationis habeat, quod ē præterita teneat ē futura provideat ē cōplecti possit præsentia: quæ sola divina sunt nec invenietur unquā unde ad hominē venire possint nisi a Deo. Singularis ē igitur quædā natura atq. vis animi, sejuncta ab his usitatis notisq. naturis. Ita quidquid ē illud quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste ē divinū ob eamq. rē æternū sit necesse ē. Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potē nisi mens soluta quædā ē libera, segregata ab ōni concretione mortali, ōnia sētiēs ē movēs, ipsaq. prædita motu sēpiterno.

D'Alembert: La philosophie fournit des arguments pressants de la réalité d'une autre vie. Nous avons de très-fortes raisons de croire que notre âme subsistera éternellement, parce que Dieu ne pourrait la détruire sans l'anéantir; que l'anéantissement de ce qu'il a produit une fois ne paraît pas être dans les vues de sa sagesse et que les corps même ne se détruisent qu'en se transformant. Mais d'un autre côté, l'exemple des animaux dans lesquels la substance immatérielle périt avec eux, et ce grand principe que rien de ce qui est créé n'est immortel de sa nature, suffisent pour nous faire sentir que Dieu pouvait ne créer notre âme que pour un temps. Ainsi l'impénétrabilité des décrets éternels nous laisserait toujours quelque espèce d'incertitude sur cet important objet, si la religion révélée ne venait au secours de nos lumières, non pour y suppléer entièrement, mais pour y ajouter le peu qui leur manque. D'un côté, la vertu souvent malheureuse en ce monde, exige de la justice de l'Etre Suprême des récompenses après la mort; de l'autre, la révélation nous fait connaître pourquoi Dieu, qui doit des récompenses à la vertu ne les lui accorde pas dès cette vie même, et souffre qu'elle soit malheureuse sans l'avoir mérité.

La religion seule, dit Pascal, empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une énigme. Voilà ce que le philosophe ne doit point perdre de vue en traitant la question de l'immortalité de l'âme, pour distinguer, comme dans l'existence de Dieu, les preuves directes qui sont du ressort de la raison, d'avec les objections dont la révélation fournit la réponse. – Ciekawy a ważny ten ustęp znajduje się w Blateau, Catéchisme Catholique, 2ème édition. Paris 1860. I. 345.

Gall wierzył zawsze w nieśmiertelność duszy. Oto co o nim opowiada przyjaciółka jego pani Sofia Doin: J'ai vu Gall, dans la dernière année de sa vie, près de la tombe, et il croyait à l'âme immortelle! Des gens m'ont dit, répétait-il souvent: „Vous qui avez une croyance religieuse profonde, comment pouvez-vous admettre que les organes matériels de votre cerveau vous donnent vos qualités ou vos vices! Je m'empresse de rectifier cette erreur dangereuse. Ce ne sont pas les organes du cerveau qui font l'âme, c'est au contraire l'âme immortelle que Dieu nous a donnée, qui développe les organes matériels du cerveau; ces organes ne sont donc que les signes visibles de l'âme, qu'il est admirable de pouvoir connaître afin de pouvoir diriger l'âme de plus en plus vers le bien." – Blateau, Catéchisme catholique I. 368.

Nie wiemy, jakie było prawdziwe wewnętrzne przekonanie Gall'a – czy był przekonany o samodzielności ducha ludzkiego czy też robił tylko ustępstwa opinii ludzi rozsądnych i uczciwych. Tyle pewno, że system jego w ostatnich wynikach swoich prowadzi do zupełnego materyalizmu i znosi wszelką odpowiedzialność za popełniane czyny. Sławny profesor fizyologii Müller w Berlinie powiedział (Syst. nerv. I. p. 417), że w całej nauce Gall'a nie ma ani jednego faktu, któryby z daleka nawet popierał czy to ogólne jej zasady czy szczegółowe ich zastosowanie; że trzeba wyrzucić ze świątyni wiedzy tę tkaninę samowolnych twierdzeń, nie opierających się na żadnej podstawie. Flourens, inny fizyolog sławny, również wykazał, że nauka Gall'a nie ma żadnej podstawy i że dzisiejsza wiedza zupełnie inne wygłasza zasady. Zob. o tem wszystkiem artykuł bardzo jasny i treściwy w 2^im tomie „Dictionnaire des sciences philosophiques." p. 482–492.

<u>O Bogu</u> (Liv. I. ch. 2. p. 90–124)

Dowody na istnienie Boga są niezliczone, bo każda istota dowodzi istnienia tego na swój szczególny sposób. Autor sprowadza wszystkie dowody do 7 głównych:

<u>I. Dowód zdrowego rozsądku.</u> La Bruyère, ch. XVI mówi: „Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point; cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile: je conclus que Dieu existe. Cette conclusion est dans ma nature; j'en ai reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté: mais il y a des esprits qui se défont de ces principes. C'est une grande question s'il s'en trouve de tels; et quand il serait ainsi, cela prouve seulement qu'il y a des monstres." –

Aut. dodaje, że twierdzenie la Bruyère'a ma dla tego tak wielką wagę, iż cała ludzkość mniej więcej na nie się pisze. Ateizm się sprzeciwia wrażeniom bezpośrednim, nieunikniongym, codziennym, powszechnemu i ciągłemu krzykowi całej natury. Pojęcie Boga przeszło w pojęcie i w praktykę powszechną, dla tego śmiesznem jest przeciw

niemu występować. Stąd mówi bardzo trafnie Joubert, Pensées, essais et Maximes t. I. p. 318: Dès qu'un raisonnement attaque l'instinct et la pratique universels, il peut être difficile à réfuter, mais à coup sûr il est trompeur. L'homme sage s'en affranchit en gardant l'opinion commune. – Cyceron powiada to samo, de nat. Deo. I, 17.

Ateusze domagają się dowodów za istnieniem Boga a sami dowieść nie mogą, że Go nie ma. Tak ich niemożliwość dowodzi właśnie, że Bóg jest. Trzeba im odpowiedzieć: ludzkość ma pojęcie Boga, dowiedźcie, że Boga nie ma. Prawda ta poparta jest i wewnętrznem poczuciem i zdrowym rozsądkiem: wywróćcie ją, jeżeli potraficie.

II Dowód, wzięty z pojęcia pierwszej przyczyny. Istnienie świata jest faktem, a każdy fakt jest skutkiem czegoś, czyli wypływa z jakiejś przyczyny. Nie masz przyczyny bez skutku. Trudno tej zasadzie nie uznać. Jednakże są filozofowie, którzy mniemają, że świat nie powstał nigdy, lecz istnieją od wieków. Ale twierdzenie takie nieść w sobie same sprzeczności. Chciano je oprzeć na bajecznej chronologii indyjskiej, chińskiej i egipskiej. Ale chronologia ta, gdyby nawet była prawdziwą, nie dowodziła czego innego, jak wielkiej, niesłychanej starości ziemi i wszystkiego, co na niej jest, bynajmniej zaś, że ona nie ma wcale początku. Nowsza przecież geologia i badania historyczne wykazały, że dzisiejsza organizacya powierzchni ziemskiej nie ~~ma~~ liczy więcej nad 6000 lat.

Cuvier powiada: Ce qui est certain, c'est que la vie n'a pas toujours existé sur le globe; et il est facile à l'observation de reconnaître le point où elle a commencé à déposer ses produits. (Discours sur les révolutions du globe, p. 24, 8 éd.)

Geolog Nérée Boubée: Rien n'est éternel sur la terre, et tout, dans les entrailles du globe comme à sa surface extérieure, atteste un commencement et indique une fin. (Manuel de Géologie, p. 4, 3e éd.)

Potrzeba więc przyjąć przyczynę, dla której powstały żywe istoty na ziemi; bo świat nieorganiczny nie ma nic w sobie, coby zdołało takowe wydać, a wiemy, że nie są od wieków na ziemi. –

Filozofowie zresztą, wygłaszający podobne twierdzenie, nie tłumaczą wcale tajemnicy życia. Dogmat o Bogu-Stwórcy, który od wieków istniejąc, stworzył czas i żyjące w nim stworzenia, wydaje im się niezgodny z zdrowym rozsądkiem; zobaczmy czem go zastąpili. Przyznaję, że dogmat ten, jak wszystkie prawdy objawione, ma w sobie tajemnicę, która go czyni niezrozumiałym, ale czyż go zastąpili pojęciem zrozumialszem. Bóg-Duch, istniejący wiecznie i niezmiennie sam w sobie, jest tajemnicą, której tu na ziemi nigdy nie zrozumiemy zupełnie, ale jest to pojęcie jasne. Zastępują go ci filozofowie Bogiem-materyą, istniejącym także niby wiecznie ale zmieniającym się ciągle. To już pojęcie nie tylko nie jest zrozumiałe, ~~lecz~~ nie jest ~~wcale~~ zgoła pojęciem, dla sprzeczności w niem zawartych. Bóg wieczny nie da się ~~pojąć~~ zrozumieć, ale da się pojąć; materya wieczna nie da się ani zrozumieć ani pojąć. Oto postęp tych niby filozofów! –

Aut. powiada w tej sprawie: Comment concevoir, en effet, que la matière soit douée de la suprême prérogative de l'être – d'être par soi – et que l'esprit en soit dépourvu? je dis l'esprit, car nous avons déjà reconnu l'esprit dans l'homme au moins. Comment admettre que cette pensée de l'homme, qui domine et embrasse l'univers, qui se connaît et qui le connaît, qui a l'idée de l'éternité et de l'infini, qui est sans parties, ait eu un commencement, ne porte pas en soi la raison de son existence; et que cet univers matériel, insensible, inerte, décomposable, soit l'Eternel? Je conçois très-bien un plus grand esprit doué de cette prérogative, et mon esprit ne répugne pas à l'admettre; mais mon âme dispute à la matière une éternité dont elle est elle-même privée. Elle voit dans ce système un renversement, une contradiction, une impossibilité. – (str. 95)

Jeżeli świat jest wieczny, powinien mieć w sobie swego bytu przyczynę i racyę. Ale ~~każda~~ istota, mająca w sobie swoją racyę bytu, nie może się zmieniać. Niezmienność jest owym pewnikiem, po którym poznajemy, czy byt jaki jest wieczny i niezależny w sobie. Byt bowiem niezależny nie może ani rosnąć ani zmniejszać się, t. j. zmieniać się, że zewnątrz nic do niego nie przybywa, ani ~~z niego~~ sam jest zawsze cały obecny w każdej części swojej. Byt taki zmieniać się nie może. Wszelka w nim zmiana byłaby kontradykcyą. Ta niezmienność nie tylko substancyi się tyczy, lecz i przymiotów. Nie znamy substancyi bez przymiotów, nie znamy bytu bez sposobu, bez formy istnienia. Forma istnienia jest ściśle zależna od bytu, zmiana substancyi pociąga za sobą zmianę atrybutów. Modus essendi sequitur esse. Wszelka więc zmiana atrybutów w niezmiennej substancyi jest znowu kontradykcyą.

Czemże świat? pojęciem, istniejącem w naszej głowie. Rzeczywiście istnieją miliony jednostek, których sumę nazywamy światem. Ale każda z tych jednostek zmienia się bezustannie, nie ma w nich nic stałego, zatem i zmiana substancyi. Wynika stąd, że świat nie ma w sobie swojej racyi bytu, ~~lecz~~ trzeba zewnątrz niego szukać przyczyny, której on zawdzięcza istnienie swoje.

<u>III Dowód, oparty na pojęciu ruchu.</u> Materya jest bez ruchu. Leibniz powiada gdzieś, że z istoty ciała wynika poruszalność jego, ale bynajmniej ruch; tak samo wynika z istoty ciała, że musi mieć jakiś kształt, jakąś wielkość, ale bynajmniej taki kształt a nie inny, taką wielkość a nie inną. Materya nie porusza się, lecz jest poruszana. Spoczynek jest jej przyrodzoną ~~istotą~~ własnością, a ruch dopiero z zewnątrz jej bywa udzielonym. Mamy na to dowód bardzo prosty. Raz poruszona, porusza się bezustannie w tym samym kierunku, z tą samą szybkością, dopóki nie jest zatrzymana w biegu lub zwrócona w inny kierunek przez jakąś przeszkodę. Gdyby materya sama sobie ruch nadawała mogłaby zaprzestać go, kierować nim, zwalniać lub przyspieszać. Ale tak nie jest. Ona porusza się matematycznie i niewolniczo, stósownie do siły, która ją w ruch wprawia lub zatrzymuje: jej bezczynność pokazuje się daleko więcej w ruchu, niżeli w stanie spokojnym. I do jakiego stopnia musi materya być ślepą i bezczynną, pozbawioną ruchu własnego, aby mogła w świecie z tak nadzwyczajną ścisłością odbywać ruchy tak ogromne i tak skomplikowane! (Ślicznie to rozumowanie aut. czytamy na str. 98).

„Rozmaite części świata pomagają się naturalnie wzajemnie, jedne przez drugie; ale początek ruchu nie jest w nich, tak jak nie jest w rozmaitych kółeczkach machiny, nakręconej ręką człowieka. Chociaż prawa ruchu sprowadzimy do najogólniejszych zasad, nie wytłumaczymy ich nigdy, dopóki nie przekroczymy granic materyi i nie dojdziemy do tej ręki wszechmocnej, do tej woli najwyższej, która zewnątrz świata sama wykonywa swoje własne prawa. Tak sądził wielki Newton. On nie tłumaczył atrakcyi za pomocą własności materyi, stwierdzał tylko fakt siły atrakcyjnej. A nawet na to nie odważył się, powiedział tylko, że wszystko się dzieje, jak gdyby była atrakcya, ponieważ natura jego zdaniem działała tylko na podobieństwo i w zależności, jak automat, udający czynność i życie. To też przyrodzone ruchu przyczyny, atrakcya, pokrewieństwo, elektryczność pozostały mimo wszelkich mędrców zabiegów tajemnicami, mające objaśnienie swoje w tajemnicach jeszcze głębszych, ponieważ na gruncie analizy umiejętnej pokazuje się, że objawy ruchu nie dają się wytłumaczyć materyalnie i zawsze wracać trzeba do słów Rivarol'a: Dieu explique le monde et le monde le prouve. Mais l'athée nie Dieu en sa présence." (str. 99.)

Bardzo trafny jest przypisek aut. na tej samej str.: Leibniz fait une réflexion très-judicieuse, et qui confirme celle de Bacon: qu'une Demi-science éloigne de la Religion, et qu'une science plus approfondie y ramène. C'est que le progrès des sciences physiques ayant fait découvrir un plus grand nombre de causes secondes, et dispensé de recourir comme les anciens, pour l'explication des phénomènes de la nature, à l'action immédiate de la Divinité, et la tentative de se passer de Dieu ayant ainsi paru réussir _jusqu'à un certain point_, on en a conclu, avec autant de précipitation que de confiance, sans remonter plus haut jusqu'aux fondements et aux principes, que la raison naturelle ne fournissait aucune preuve de l'existence de Dieu, faisant ainsi servir les lumières de l'esprit humain à l'aveugler lui-même.

IVe Dowód, oparty na harmonii świata. Aut. dowodzi szczeremi słowy, że cały układ świata wyjawia stwórcę nieskończenie mądrego i nieskończenie dobrego. Wypisujemy kilka miejsc rozmaitych autorów przezeń przytoczonych.

Voltaire, notes sur _les Cabales_: „Si une horloge prouve un horloger, si un palais annonce un architecte, comment, en effet, l'univers ne démontre-t-il pas une intelligence suprême? Quelle plante, quel animal, quel élément, quel astre, ne porte pas l'empreinte de celui que Platon appelait l'éternel géomètre? Il me semble que le corps du moindre animal démontre une profondeur et une unité de dessein qui doivent à la fois nous ravir en admiration et atterrer notre esprit. Non-seulement ce chétif insecte est une machine dont tous les ~~autres~~ ressorts sont faits exactement l'un pour l'autre; non seulement il est né; mais il vit par un art que nous ne pouvons ni imiter ni comprendre; mais sa vie a un rapport immédiat avec

la nature entière, avec tous les éléments, avec tous les astres, dont la lumière se fait sentir à lui.... S'il n'y a pas là immensité, unité de dessein, qui démontrent un fabricateur intelligent, immense, unique, qu'on nous démontre donc le contraire; mais c'est ce qu'on n'a jamais fait.... Des preuves contre l'existence d'une intelligence suprême, on n'en a jamais apporté aucune.

Virey, Dict. d'Hist. naturelle: Organiser dans une matière informe toutes les merveilles d'un corps vivant, disposer les muscles, les nerfs, les viscères, les organes des sens, avec une sagesse profonde, une prévoyance admirable; donner la vie, le mouvement, l'instinct à cette chair inanimée, voilà le témoignage irrécusable d'un Dieu: il faut que le dessein précède l'ouvrage, il faut de l'intelligence pour créer l'instinct.

Na obiedzie u barona Holbacha wybrano pewnego razu na wniosek Diderot'a obrońcę Boga. Wybór padł na ks. Galiani. Usiadłszy, tak rzecz zaczął:

„Un jour, à Naples, un homme prit, devant nous, six dés dans un cornet, et paria d'amener rafle de six. Il l'amena du premier coup. Je dis: cette chance est possible. Il l'amena une seconde fois; je dis la même chose. Il remit les dés dans le cornet trois, quatre, cinq fois; et toujours rafle de six. Sangue di Bacco! m'écriai-je, les dés sont pipés; et ils l'étaient.

„Philosophes, quand je considère l'ordre toujours renaissant de la nature, ses lois immuables, ses révolutions toujours constantes dans une infinie variété, cette chance unique et conservatrice d'un monde tel que nous le voyons, qui revient sans cesse, malgré cent autres millions de chances de perturbation et de destruction possibles, je m'écrie: Certes, la nature est pipée. (str. 104)

Na pobicie ateuszów wystarcza zresztą rozumowanie Platona: Przypisujesz mi duszę rozumną, ponieważ widzisz, w słowach moich i czynach, widzisz porządek; sądź więc, że i świat ma duszę nieskończenie rozumną, skoro widzisz w nim wszędzie porządek. –

54

Dyaryusz filozoficzny
założony
w Rzymie 25. Kwiet.
1879 r.

Rzym 25. Kwietnia. Kanta teorya dziejów ludzkich.

Uznawszy Herder w dziejach rodu ludzkiego myśl przewodnią i cel ostateczny, nie umiał jednak określić jasno tego celu, bo „ludzkość" do której niby zdążają ludzie i narody, jest raczej mglistem wyobrażeniem, niż ścisłem pojęciem. W tymże r. 1784, kiedy ukazał się 1. tom dzieła Herdera: antagonista jego Królewiecki, a przez ten cel oznaczył w rozprawie: Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerl. Absicht – Pomysł dziejów powszechnych z kosmopolit. zamiarem. Treść jego następująca:

Czyny ludzkie, brane nie z osobna, lecz w całym rodzaju, podlegają niewątpliwie stałym prawom, one widocznie zmierzają do jakiegoś celu wszystkim wspólnego i z góry wytkniętego, o którym jednostki często nie wiedzą. Ślub[illegible] i małżeństwa, wypadki śmierci i narodzenia, brane z osobna, niewątpliwie zależą od wolnej decyzyi jednostek, brane razem w dłuższym jakimś czasie podlegają pewnym prawom przyrodzonym. Cel ostatni rodzaju ludzkiego da się określić i wypowiedzieć w dziewięciu zdaniach.

1. Każda władza i skłonność, złożona w jakiemś stworzeniu, powinna dojść do zupełnego a odpowiedniego rozwoju. W świecie zwierzęcym n. p. każdy organ ma jakieś przeznaczenie, każdy układ jakiś cel i sobie właściwe funkcye.

Flint podnosi istnienie organów niepotrzebnych oraz wszystko to, co darwiniści zwykli mówić przeciw przyczynom celowym. Zdaje mi się organa niepotrzebne są wyjątkiem a któraż reguła nie ma swych wyjątków; powtóre, darwiniści negują niesłusznie przyczyny celowe, skoro przyjmują przyczyny skuteczne.

2. Jedyną rozumną istotą na ziemi jest człowiek; rozum przeto powinien dojść do swego najwyższego rozwoju, a że widzimy, iż to nie działo się ani nie dzieje w jednostkach, przeto przypuszcza K: że pełnia rozwoju umysłowego nastąpi kiedyś w rodzaju ludzkim. Był raczej powinien zakonkludować, że rozwój nastąpi w jednostce, ale w życiu innem, bo zdanie poprzedzające domaga się takiej konkluzyi. Władza lub organ zawsze w jednostce przebywa.

3. Natura chciała, by człowiek znajdywał w sobie wszystko czego mu potrzeba do szczęścia lub doskonałości; innemi słowy: człowiek oprócz pewnych materyalnych i mechanicznych środków danych mu przez przyrodę i oprócz ślepego instynktu, cały swój rozwój winny zawdzięcza rozumowi i pewnym wrodzonym skłonnościom. –

4. Aby rozwijać te skłonności i zdolności, używa natura antagonizmu i ścierania wzajemnego, w społeczeństwie. Jest to jakaś nietowarzyska towarzyskość, „ungesellige Geselligkeit". Bez tego antagonizmu i krzyżujących się interesów, byłoby życie ludzkie ciche i spokojne, ale też ograniczone i niedołężne, jak arkadyjska sielanka. Człowiek pragnie pokoju a natura chce postępu, którego być nie może bez antagonizmu, bez walki.

Autor nie wiedząc nic o grzechu pierworodnym, mylnie uważa sprzeczność interesów za źródło postępu, jest ona wynikiem grzechu, bez którego mielibyśmy wcale inny, wspanialszy postęp.

5. Najważniejszem zadaniem rodu ludzkiego jest utworzenie społeczeństwa powszechnego, w którem panuje sprawiedliwość polityczna. Do tego potrzeba wynaleźć konstytucyą polityczną, któraby pogodziła wolność osobistą z prawami ogółu.

6. Konstytucya taka jest rzeczą najtrudniejszą w świecie, bo człowiek nadużywa wolności, potrzeba mu zatem pana i stróża, ale tym stróżem może być tylko człowiek, podobny do innych, wystawiony na te same pokusy.

Skromne pytanie z mojej strony: Dla czego nie ma człowiek słuchać Boga, zamiast człowieka? Ustałyby wszystkie trudności.

7. Doskonała konstytucya cywilna jest rzeczą niepodobną bez uregulowania stosunków międzynarodowych. Jest niezgodną w tem sprzeczność, aby obywatele przestrzegali między sobą przepisów i wymagań oświaty i obyczajności, a państwa używały przeciw sobie postępowania barbarzyńskiego. Aby temu koniec położyć, trzeba utworzyć wielką konfederacyą narodów, która na pojedyncze państwa włoży taki sam zbawienny hamulec, jakie wkłada państwo na swoich poddanych. „Jakkolwiek chimerycznym i śmiesznym wydaje się ten projekt, jest on jedynym środkiem wybawienia narodów od nieustających nierządu", które sobie wyrządzają wzajemnie; może być trudnym do urzeczywistnienia, ale w końcu państwa koniecznie dojdą do tegoż postanowienia, które niegdyś, nie bez wielkiego oporu, zrobił człowiek dziki w stanie natury: poświęcić wolność brutalną a znaleźć

pokój i bezpieczeństwo w Konstytucyi cywilnej, opartej na prawie.
Nie wchodząc teraz w możność urzeczywistnienia tej szlachetnej myśli, pozwolę sobie dwie uwagi: Teorya stanu natury i dzikich znajdujących się w wolności swojej nieograniczonej jest niczem nie poparte twierdzenie.
Secundo: Kościół tylko z papieżem na czele może taką Konstytucyą wspólną nadać narodom.

8. Historyą rodu ludzkiego można uważać jako spełnianie sekretnego planu natury, celem utworzenia doskonałej politycznej Konstytucyi, urządzającej zarówno zewnętrzne jak wewnętrzne stosunki, warunek jedyny, mogący nadać cel zupełnemu rozwojowi wszystkich władz, któremi obdarzona jest rasa ludzka.

9. Usiłowanie filozoficzne celem utworzenia historyi powszechnej według planu natury, której celem jest doskonałe połączenie cywilne rodzaju ludzkiego, należy uważać za możebną [rzecz] a nawet za zdolną do przyczynienia się w spełnianiu tego planu.

Robert Flint, la philosophie de l'histoire en Allemagne - str. 190-193 robi trafne uwagi o metodzie apriorystycznej jakiej wciąż autor się trzyma w traktowaniu dziejów, oraz o niedostateczności celu do wytłumaczenia biegu dziejów. —

Sobota 26. Kwietnia. Dalszy ciąg o Kancie.

Ma być celem dziejów ludzkich doskonała Konstytucya polit: Jakkolwiek to rzecz dobra i pożądana, trudno jednak uwierzyć a jeszcze trudniej dowieść, że taki jest najwyższy i ostatni zamiar Opatrzności względem ludzkości. Flint robi trafną uwagę (cyt: fran: wyd: z r. 1878 str. 194 przekł: Lud. Carrau): „Twierdzenie takie przypuszcza, że Konstyt: polit: jest najcenniejszą ze wszech rzeczy, jakie zawiera historya, najgodniejszą, by była ostatnim celem działania Opatrzności; dowieść tego można tylko w tym przypadku, jeżeli prawdą jest, że cała godność człowieka jest podporządkowaną i da się sprowadzić do jego godności obywatelskiej; innemi słowy: trzebaby wykazać, że zasada cechująca świat nowożytny cz. chrześciański, jest fałszywą, a prawdziwą jest zasada pogaństwa klasycznego."

Że Kant w polityce był poganinem, nie ulega wątpliwości, a Hegel rozwinął i przeprowadził jedynie tę zasadę jego polit: Zdaje się, że ta zasada tkwi Prusakom w kościach i że w nich się wlewa wraz z mlekiem matczynném. —

Rosenkranz aprobuje twierdzenie K: „gdyż jedynie idea państwa może filozofii dziejów dać trwałą podstawę i umożebnić jej rozwój organiczny. Religia, sztuka, nauka nie mogą znaleźć miejsca we filozofii dziejów inaczej jak w związku i przez wzgląd na wolność polit: nie zaś rozważane w sobie i przez wzgląd na siebie same." –

Jednakże nie dowiedli filozofowie niem: że cały rozwój człowieka jest w polityce lub że państwo jest nie tylko środkiem lecz i celem. Hint zaś myli się, sądząc, że Ficht i Hegel przez „wolność rozumną" rozumieli inną wolność, nie polityczną. Dla nich, jak dla K. i Rosenkr: państwo jest szczytem ludzkiego rozwoju.

Kant 10 lat później twierdzenie siódme (zob. wyż.) wyłożył w osobnej rozprawie „o wieczystym pokoju" vom ewigen Frieden. Myśl ta, konsekwencya jego systemu polit: nie jest nową. Już w r. 1464 Jerzy Podjebrad podał Ludwikowi XI plan „emancypacyi ludów i królów przez zorganizowanie nowej Europy". Król czeski chciał doprowadzić do koalicyi mocarstw drugorzędnych, aby się oprzeć papieżowi i cesarzowi a położyć koniec wielkiej tyranii i wielkim napadom".

Henryk IV i minister jego Sully pod koniec XVI. wieku układają podobny, ale głębszy projekt utworzenia rzeczypospolitej chreść: państw niezależnych, w której rada związkowa zapobiegała by wszystkim wojnom. – W r. 1623 Emeric Lacroix ogłasza w Paryżu le nouveau Cynée, discours des occasions et moyens d'establir une paix générale et la liberté du commerce par tout le monde: sejm międzynarodowy ciągły rozstrzyga wszystkie spory narodów. Leibnitz w r. 1670 proponuje, by w tym celu narody Europy zawarły się w jedną konfederacyę pod nadzorem ces: niem: W r. 1693 William Penn ogłasza: Essai sur la paix présente et future de l'Europe: utworzenie sejmu lub konfederacyi może Europę uwolnić raz na zawsze od wojny. Potem ks. de Saint-Pierre występuje w obronie wieczystego i ciągłego pokoju. Pierwsza jego praca o tym przedmiocie wychodzi w 1712, ostatnia 1736. Rousseau teoryę jego wykłada w 1761. Podobne zupełnie

teoryę wygłosili Goudard w dwóch dziełach: la paix de l'Europe 1757 i l'Espion chinois 1765 - potem Mayer w Tableau politique et littéraire de l'Europe en 1775 (1777). -

Kant nie wierzył w rychłe urzeczywistnienie swojej myśli, ale był przekonany, że ona jest dobrą i szlachetną. Potępił myśl Księdza de Saint Pierre, żeby Kongres był obsyłany przez Królów i bronił ich nietylko od wojen zewnętrznych lecz i domowych. Kant był za republikańską t.j. autonomiczną formą rządów a w konfederacyi miało każde państwo zachować pełną swą niezależność.

Po Kancie ciągle zajmowano się tą myślą aż do czasów naszych. Saint-Simon, Fourrier a po nich wszyscy socyaliści i komuniści deklamowali przeciw wojnom, może dla tego, że one nie szły im na rękę, bo podnoszą ducha rycerskiego a z nim karność i posłuszeństwo. Zawiązały się liczne stowarzyszenia pracujące nad urzeczywistnieniem tej myśli, powstały osobne dzienniki: Messager de la paix, Courrier de la paix. W r. 1863 Napoleon III wziął ten projekt w swe ręce, potem nastały coraz okropniejsze wojny i niesprawiedliwości, dowodzą, że coraz oddalamy się od pokoju wieczystego bo coraz więcej nagromadza się zarodków do wojen nowych. Mimo to zwolennicy wieczystego pokoju nie upadają na duchu: Seeley, Amberley i Laveleye głównie teraz go popierają.

Wszystkie te projekta nie mają żadnej nadziei, że zostaną rychło wprowadzone w życie. Najpraktyczniejszy z nich domaga się przeobrażenia państw Europy w rodzaj Stanów Zjednoczonych, które powoli i z czasem ogarną świat cały. Projekt ten da się jedynie przeprowadzić w ten sposób, że rząd nadcentralny będzie miał na swe rozkazy dostateczną liczbę żołnierzy a pojedyncze stany zjednoczone będą bez prawa trzymania armii. Znaczy to, że one zrzekną się głównych swoich prerogatyw na rzecz władzy centralnej. Dowodzi to, że innego środka nie ma w teoryi liberalnej, zaprowadzającej jedynie środkami materyalnemi, przymusem mechanicznym.

Flint robi dwie objekcye:

Naprzód to wyrzeczenie się dobrowolne wolności, bez którego projekt udać się nie może, gotowo mieć skutek przeciwny, niż się spodziewają. Któż obroni narody od nadużyć rządu centralnego a że nadużycia będą, jest więcej niż prawdopodobném. Rząd powszechny będzie z natury swojej złym rządem, bo ma za wiele obowiązków, bo będzie źle informowany o położeniu i potrzebach wielkiej części swych rozległych prowincyj, bo będzie prawdopodobnie nad ~~dość~~ wielu swoich poddanych obojętnym lub niedbałym, nareszcie, co najgorsza, będzie bez odpowiedzialności. Pod takim rządem nie będzie wojen ale będą ciągłe powstania, ciągłe wybuchy anarchii obok najtwardszego despotyzmu. A cóż dopiero mówić o kosztach. Będzie to rząd najkosztowniejszy, z olbrzymią armią. –

Druga objekcya: Przypuściwszy, że rząd taki zapewni mieszkańcom ziemi pokój, to ~~zbyt~~ drogo trzeba ten pokój opłacać. „Ceną takiego pokoju będzie życie, niepodległość, godność moralna narodów a te warte więcej od pokoju. Pokój okupiony ofiarą narodowości wszech ludów będzie pokojem cmentarza!"

W obecném położeniu Europy a usposobieniu rządów wszystkie tego rodzaju projekta należy uważać za utopie, a wszystkie usiłowania do ich przeprowadzenia pomnożą tylko i tak już zbyt liczne wojny. Może się zdarzyć, że dwa lub kilka narodów zgodza się na wyrok rozjemczy, jak tego mieliśmy niedawne przykłady, ale to się zdarza rzadko i wtedy gdy strony przeciwne nie wiele tracą na pogodzeniu się. Myśleć o tem, żeby wojny ustały, jest to samo, co żądać, aby się zmieniła ludzka natura; dopóki namiętności będzie brała górę nad rozumem a chciwość nad sumieniem, zawsze będą wojny. Flint robi trafną uwagę, że wojny ustaną wtedy, kiedy „prawo obowiązku ziści się zupełnie w postępowaniu narodów a na to nastąpi wtedy, kiedy prawda oswobodzi wszystkich ludzi" (str. 112)

Biorę autora za słowa, za których sam ~~całe~~ może nie ~~zdaje~~ obejmuje całej doniosłości. Jedna tylko jest prawda, która nas oswobodzi a tą jest ewangelia. W dniu w którym rządy Europy,

bo te powinny zrobić początek, staną się znowu katolickiemi, wtedy wszystkie w sporach swoich zwrócą swe oczy ku Piotrowej Stolicy, gdzie siedzi jedyny prawny rozjemca ludów. Z wszystkich projektów ten, o którym ani Flint ani żaden z liberalnych promotorów wieczystego pokoju nie wspomina, projekt protestanta Urquharta, aby papieża zrobić rozjemcą polityczym Europy, najmniej jest fantastyczny a najłatwiejszy do urzeczywistnienia, bo opiera się na znajomości wieków przeszłych i na największej sile moralnej, na Kościele. Im więcej zaś narody będą poganizowały, tem więcej oddalamy się od równowagi i polityczej harmonii a zbliżamy do anarchii, po której nastąpi jakiś powszechny cezaryzm. –
Trzeba by na przykładach z wieków średnich wykazać zbawienny wpływ papieży w otrzymywaniu zgody wśród monarchów chrześc:

<u>Poniedziałek 28. Kwietnia.</u>

<u>Fichte</u> wyłożył swą teoryą dziejów w Książce: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters w r. 1806. Powstała ona z wykładów miewanych w Berlinie podczas zimy 1804/5. Autor doprowadził w niej metodę apriorystyczną do swego szczytu. „Filozof powinien z jedności swej zasady a priori ustanowionej, wyprowadzić wszystkie możebne zjawiska doświadczenia; ale jasno, że chcąc doprowadzić do skutku swój zamiar, nie udaje się do doświadczenia, lecz postępuje jedynie sposobem filoz: nie zwracając najmniejszej uwagi na doświadczenie; przedstawia pod formą bezwzględnie apriori czas uważany w swej całości i wszystkie możebne epoki czasu." (lekcya 1a). A na innem miejscu: „Filozof, który jako filozof zajmuje się historyą, idzie za biegiem apriorystycznym planu świata, który to plan dla niego jest jasny, bez żadnej potrzeby wywołania na pomoc dziejów a jeżeli używa historyi, to nie na dowodzenie czegokolwiek bądź, bo jego zasady są już udowodnione niezależnie od historyi, lecz jedynie na wzmacnianie przykładami i zużytkowanie w życie rzeczywistym historyi tego, co już zrozumianem zostało bez jej pomocy." (lekcya 9a)
Jaki zaś jest plan ogólny historyi, dowiadujemy się w tejże 9ej lekcyi: „Historya stopniowej kultury rodu ludzkiego, składa się z dwóch pierwiastków ściśle złączonych, jeden a priori, drugi a posteriori,

Pierwiastkiem a priori jest plan świata z ogólnemi rysami, które go określają (cechują) a według tego planu ludzkość przechodzi pięć epok. Bez żadnej znajomości dziejów, może myśliciel wiedzieć, że te pięć epok muszą następować jedna po drugiej; może także oznaczyć główne cechy (znamiona) niektórych z nich, które w dziejach jeszcze nie urzeczywistniły się we formie faktów. Ten rozwój rodu ludzkiego nie odbywa się odrazu tak, jakim go sobie filozof w myśli swej wyobraża, lecz mierzony przez siły obce, odbywa się stopniowo, w różnych czasach i miejscach i w szczegółowych warunkach. Te warunki nie są wcale objęte planem świata, one są bezwzględnie zewnątrz filozofii; tutaj to zaczyna się czysty empiryzm historyi, pierwiastek jego aposteriori, historya właściwa."

Kto rozważy ten ustęp, dojdzie do następnych wniosków:

1° Autor jest zarówno ze sobą w niezgodzie jak ze zdrowym rozsądkiem: ze sobą, bo jego system nie ma żadnych aposteriorystycznych faktów lub istnień a ze zdrowym rozsądkiem, bo któż uwierzy, że można a priori oznaczyć, nie mówię już fakta pojedyncze, ale choćby narody i rozwój ich przyszły.

2° Metoda autora, według własnych słów autora, nie może doprowadzić do żadnych wyników, bo jeżeli prawda, że historya nie odbywa się tak, jak filozof a priori sobie ją przedstawia, to nigdy za pomocą tej metody nie dowiemy się, jak ona odbywa się, lecz co najwięcej, jak odbywać się powinna.

3° Wybornie ocenił tę metodę i jej użyteczność Fryd. Aug. Wolff. Gdy ogłosił swą hypotezę o powstaniu pieśni Homera Fichte napisał mu, że przez dedukcyą a priori doszedł do tych samych rezultatów o Homerze, co on, filolog, metodą empiryczną. Filolog złośliwie odpisał, że są narody, o których starożytni nic nam nie zachowali prócz nazwisk, że niezmiernie będzie mu wdzięczny, gdy a priori opowie ich dzieje. (Leben und literar. Briefwechsel, część II. str. 433-435 przez młodszego Fichtego)

Zobaczmy teraz, jaki jest plan świata według Fichtego. Wyprowadza go cały z pojęcia czasu.
„Każda epoka szczegółowa czasu jest pojęciem fundam: (grundbegr:) osobnej epoki dziejów. Każda z tych epok czyli pojęć fundam: epok szczegółowych może tylko w zupełności być pojęta za pomocą i w następstwie innych i w związku z czasem powszechnym. Stąd oczywiście wynika, że filozof, by mógł dokładnie scharakteryzować peryod szczegółowy, n. p. ten w którym żyje, powinien naprzód a priori zrozumieć a do głębi przeniknąć znaczenie czasu powszechnego i wszystkich epok możebnych."
Ten ustęp pobudza do następujących ~~epok~~ uwag:
1° Czas jest zawsze ten sam i nie ma żadnych epok, tylko rzeczy, istniejące w czasie, mają epoki zmian i rozwoju. Nie może jednak a priori wiedzieć, jakie istnieją rzeczy lub światy w czasie ani też a priori dostrzedz w czystem, jednolitem pojęciu czasu jakichkolwiek przedziałów.
2° Czas powszechny, który ma filozof przeniknąć do głębi, jest pojęciem czczem i marnym albo po prostu czas w szczytnem znaczeniu albo też warunek lub sposób istnienia wszech rzeczy w czasie. W pierwszem znaczeniu nic z niego a priori wydobyć nie można a w drugiem ani kroku naprzód zrobić nie można bez empirycznej znajomości tego, co w czasie istnieje.
3° Przypuśćmy nawet że można a priori objąć jakiś czas idealny i w nim rozróżnić epoki, to jeszcze nie wiadomo, jaki zachodzi związek między nim a czasem historycznym, jaki wpływa jego na przemiany ziemskie. Nigdy ani nigdzie tego autor nie wykazał, choć często zarzucał, że to podobno.
Znaczenie zaś czasu ziemskiego tak określa: „Celem życia rodzaju ludzkiego na ziemi jest, aby ludzie mogli w tem życiu wolno urządzić wszystkie swoje stosunki stosownie do rozumu (w sposób rozumny)."
Tu widocznie autor w miejsce czasu z którego nic dedukować nie można, postawił życie, które istnienie i cel jedynie a posteriori poznać się dają. Pomijam, że życie na ziemi jest tylko dalszym koniecznym rozwojem bożego, przez które może rozumiał czas wszystek.

Pięć epok: 1° wieki pierwotne, w których rozum rządzi we formie prostego prawa przyrody lub ślepego instynktu;
2° wiek powagi czyli stan grzechu postępowego, gdzie rozum rządzi tylko przez instytucye zewnętrzne i wiary, które nie starają się przekonywać swoich wyznawców, lecz domagają się oddania i posłuszeństwa ślepego.
3° wiek obojętności na prawdę czyli grzechu zupełnego; rozum odrzuca się tak pod formą powagi jak instynktu, a nie utworzył sobie jeszcze formy wyższej
4° wiek nauki: rozum i jego prawa są pojmowane z jasną samowiedzą a prawda jest szczerą i kochaną ponad wszystko;
5° wiek sztuki: ludzkość upiększa siebie samą we wszystkich stosunkach swoich przez wyrobienie doskonałej wolności którą ona urzeczywistniła dla siebie samej w obrazie, będącym wiernym oddaniem rozumu.
Pierwsze dwie epoki w tem do siebie podobne, że w nich rozum jest ślepy, bezwiedny, naprzód jako instynkt, potem jako powaga. Dwie ostatnie mają rozum samowiedny, raz jako naukę, potem jako sztukę. Trzecia jest wiekiem przejściowym, a my żyjemy w niej, ale już pod koniec. Za sobą mamy świat ciemności i przymusu, przed sobą świat światła i wolności ale nie należymy w zupełności ani do jednego ani do drugiego.

Wtorek 29 kwietnia Dalszy ciąg teoryi Fichtego.

Chociaż autor uważał spekulacye nad powstaniem świata narodów, języków i kultury za czcze i niemogące dać poważnych rezultatów roboty, oznaczył jednak a priori jakiś początek cywilizacyi i określił pierwsze dwie epoki. Pierwsza nie ma jeszcze właściwej historyi, bo historya zapisuje zmiany i różnice a takich wtedy zgoła nie było. Żył na początku naród normalny, otoczony zewsząd dzikimi. Pierwszy nie miał historyi bo żył według rozumu, choć bezwiednego, z dnia na dzień tymże sposobem. Dzicy także jej nie mieli, istoty bojaźliwe i ziemnorodne, scheue und rohe erdgeborene Wilde, bo wiedli regularne, zmysłowe istnienie. Nareszcie naród normalny wylewa się po za granice swoje i podbija dzikich. Z tego stwarza

rodzi się historya a z nią pierwsze formy rządów, pierwsze początki sztuk rzemiosł i nauk. Rozum bezwiedny, instynktowy, cechujące pierwszą epokę zamienia się w rozum, panujący jako potęga. I jesteśmy w drugiej epoce.

Uwagi 1° Hypoteza narodu normalnego jest dowolnem przypuszczeniem, powstałem z racyonalistycznego tłumaczenia Genezy o raju.

2° Podbicie dzikich przez ludzi normalnych jest także hypotezą bezpodstawną, przypomnieniem biblijnego opowiadania o upadku i utracie raju.

Różnica dwóch rodów ludzkich ciągnie się przez całe dzieje i tłumaczy autorowi wszystko. Gdy pisał, Europa była już w 3iej epoce, mniej więcej w połowie — zaraz potem przyszła bitwa pod Jeną i upadek Prus. Ten ogromny nawał nieszczęść, spadłych na ojczyznę autora, zrobiły z kosmopolity gorącego patryotę a w r. 1807 w mowach do narodu niemieckiego, utrzymywał, że w trzech latach, które go dzieliły od „głównych rysów", ludzkość zrobiła niesłychany krok naprzód i z trzeciej epoki przeszła już do czwartej. — Przez ludzkość rozumiał prawdopodobnie siebie.

Rozwój epoki czwartej wyłożony w „mowach" a przypisany wyłącznie Niemcom. Tylko naród niem. zachował krew swoją czystą, bez wszelakiej przymieszki, on sam ma geniusz oryginalny i niewyczerpane zasoby życia i ducha. Narody romańskie, wyczerpały się przedwczesnym rozwojem, który był następstwem krzyżowania rasowych cech, nic już nie spłodzą — po mieszańcach (mischvolk) historyczne działanie przypada narodowi pierwotnemu (urvolk), który podobną odgrywać będzie rolę w epoce 4ej, co naród normalny w epoce 2iej.

Rozum, objawiwszy się w epoce 4ej jako nauka, stopniowo wzniesie się do wyższego jeszcze objawu, do sztuki, a to już będzie epoka 5a. Nie może człowiek kochać prawdy, nie naśladując jej wiernie w charakterze swoim, w uczynkach i stosunkach. Poznawszy sposobem naukowym prawdę, układa według niej całe życie swoje i relacye jego, a to już jest sztuką. Tak powraca do stanu doskonałego rozumu, od którego niegdyś się oderwał, odzyskuje raj, który niegdyś utracił. Długa i mozolna podróż nie pozostała odbyta bez korzyści. Ocenił wartość tego, co utracił, nauczył się myśleć i żyć z własnej decyzyi

odpowiednio do natury swojej. Koniec takiego człowieczeństwa wyłożony w prelekcyach o nauce państwa, über die Staatslehre, wyd. 1820 po śmierci autora. Epoka 5ta jest urzeczywistnieniem ewangelii Św. Jana: Królestwo Boże na ziemi; państwo miłości, które wystarcza sobie i nie potrzebuje praw zewnętrznych.

Uwaga. System autora na to wychodzi: pierwszy stan człowieka był doskonały, rozumny, niewinny, ale bez wartości, bo bezwiednym; trzeba, by człowiek z własnej woli urządził sobie stan podobny. Chociaż: nie prawda, że stan niewinności był instynktowym, bezwiednym istnieniem, bajkę tę włożyli racyonaliści w biblię, ale tam jej nie ma. Powrócić zaś do stanu pierwotnej doskonałości nie od ludzi zależy wyłącznie, lecz przedewszystkiem od Łaski Odkupiciela. W systemie Fichtego i jemu podobnych Odkupiciela nie ma ani Łaski Bożej, chyba że przez nią zrozumiemy ową panteistyczną cząstkę Bóstwa, działającą w duszach ludzkich a nie dającą się oddzielić ani od pierwszego ani od drugich, bo w gruncie F. jest panteistą, mimo silnej, wybitnej, szlachetnej osobistości i zamiłowania w niezależności i wolności. —

Teorya Szellinga. Wszystko tam żyje, materya i duch, fizyka i historya, wszystko się rozwija, postępuje. Pogląd swój na dzieje wyłożył w r. 1800 w Systemie idealizmu transcendentalnego, kiedy już odłączył się od Fichtego. W polityce jednak, przynajmniej w głównych kwestyach, nie odstępuje od niego, ani od Kanta. Urządzenie jednego doskonałego państwa i zupełnego, wieczystego pokoju za pomocą parlamentu rodzaju ludzkiego, federacyi świata, także jego jest pragnieniem. Głównem zadaniem filozofii dziejów jest wytłumaczenie stosunku wolności osobistej do konieczności. —

Dzieje przeszłe zależą od samowiedzy osobistej, bo w niej tylko istnieją, ale z drugiej strony ta samowiedza, ta myśląca jednostka będzie w każdej epoce tem, czem ją zrobiły dzieje poprzedzające; aby więc ta samowiedza mogła być, czem jest, przeszłe dzieje były konieczne. —

Jeżeli dzieje mają doprowadzić do królowania powszechnej sprawiedliwości, nie mogą odbywać się według ślepego przypadku, nie mogą być szeregiem dowolnych zdarzeń, lecz ciągnie się przez nie myśl jedna, plan jeden, wiążący w całość wszystkie czyny, chociaż każdy z tych czynów jest <u>wolny</u>. Do historyi nie wchodzą wypadki przyrodzone, ni to, co się powtarza regularnie lub a priori oznaczonem być może. Tylko istoty, zdolne zbliżać się do ideału, mają historyą. <u>Dzieje ludzkie są postępowem urzeczywistnianiem ideału powszechnej sprawiedliwości przez cały rodzaj</u>. Cechą ich połączenie wolności z koniecznością; będąc wynikiem wolności, przenikanej koniecznością, powstaje one z niezliczonego mnóstwa czynów, pochodzących od istot wolnych, a mimo to czyny te składają się w świat uporządkowany, którego prawa, sięgając po za samowiedzę jednostek, są objektywne i konieczne.

Ta harmonia w dziejach, gdzie konieczny porządek rękojmią jest wolności a na odwrót wolność wydaje porządek, pochodzi stąd, że po nad objektywnym porządkiem i subjektywną wolnością istnieje pierwiastek wyższy, który nie jest ani pierwszym ani drugim, a oba w sobie łączy. Jest to pierwiastek bezwzględnej tożsamości, źródło wszelkiej świadomości, choć bezwiedny w sobie, odwieczne słońce w krainie duchów, przedmiot wiary, nie wiedzy, nawet niewidzialny zgoła dla blasku swego, substancya nieprzystępna, której władzami lub funkcyami są rozumy osobiste. Historya jest rozwojem tego pierwiastku. Absolut wyraża się mniej lub więcej w każdym czynie, dając wszystkim razem powiązanie i harmonią, regularność i prawo, układa z nich, nie nadwerężając ich wolności, dramat wspaniały. Absolut nie może w żadnym czasie ni miejscu wyrazić się kompletnie. Gdyby to uczynił, nicby nie istniało obok niego, jednostki i wolność ustałyby zupełnie. Objawia się tylko we wolnej grze wol osobistych, gdyby te wole nie były wolne, on istnieć by nie mógł, są zatem one jego współpracowniczki.

Działanie zatem absolutu za pośrednictwem istot rozumnych, jest takie, że ich czyny, a z nich składa się historya, nie są ani zupełnie wolne ani zupełnie konieczne, lecz razem wolne i konieczne.

Absolut rozwijając się stopniowo czyli Bóg przejawiając się w dziejach przebiega trzy epoki

1° epoka fatalizmu: panują tam ślepe siły, giną najstarsze i najwspanialsze mocarstwa, najpiękniejsze pierwociny na drzewie ludzkości — epoka to tragiczna.

2° epoka przyrody — fatum ustępuje przed prawem fizycznem, rządzącem wolnością — nastaje pewna regularność mechaniczna w czynach ludzkich — podboje rzymskie są punktem wyjścia dla tej epoki

3° pierwiastek, który zrazu był przeznaczeniem a potem prawem przyrody, teraz jest Opatrznością — jest to najdoskonalsze objawienie Boga, ale nikt nie wie, kiedy nastąpi. Gdy ona nastanie, wtedy Bóg będzie.

Sobota 3. maja. Postęp i cel historyi według Hartmanna.

Autor pod koniec przeszłego roku ogłosił książkę: Phenomenologie des sittl. Bewustseins — w niej rozprawiwszy się z wszystkiemi systemami moralności, jakie dotąd zjawiły się w literaturze, nowej moralności fundament rzuca, a że moralność musi koniecznie stosować się i łączyć z celem człowieka a ten znowu zostaje w ścisłym związku z celem ludzkości i świata, autor także rozwojem i końcem przyszłym dziejów ludzkich się zajmuje. Przyjmuje za fakt moralnego poczucia (652), że rozwój kultury jest rzeczą w sobie dobrą bez względu na szczęście lub nieszczęście stąd wynikające. — Mniejsza o to, chociaż dałoby się nie jedno zarzucić temu przypuszczeniu. Dodaje wreszcie autor, że drobna tylko część ludzkości jest zdolna pojąć tak bezinteresowny postęp (653). Zgadzam się z nim, gdy twierdzi, że postęp kultury tylko wtedy może być zasadą moralną, jeżeli dzieje świata mają cel jakiś (654) ale trudno zgodzić się na dodatek, że dopiero w naszym wieku poczęto odkrywać cel w rozwoju świata. Zdaje mi się, że przeciwnie pracowano wielce nad zrozumieniem takiego pojęcia.

Teorya Darwina (657. nast.) dała idei rozwoju trwałą, indukcyjną podstawę, chociaż autor nie zgadza się z nimi w odrzucaniu teleologii. — Różni się od nich w tem, że co oni uważają za skutki ślepych

przyczyn, bez zamierzonego celu ni planu, on uważa za dzieło nieświadomie działającej siły (monizmu), która dopiero w człowieku dochodzi do samowiedzy. Typ człowieczy jest ostatnim ogniwem w rozwoju ziemskich organizmów – autor zaś sądzi, że dalszy rozwój w tym kierunku niepodobny – odtąd możebny tylko rozwój mózgowy a z nim zaczyna się historya oświaty.

Trudno zrozumieć, dla czego w rozwoju Darwina człowiek ma być ostatnim słowem natury – twierdzenie to dowodzi, że filozofowie niechcący zgadzają się na starą obśmianą prawdę, że człowiek jest celem i panem stworzenia. Niesłusznie jednak opierają część filoz: teorya postępu na Darwinizmie, bo co tylko w dziedzinie organizmów odbywa się, jest zatem rozwojem, nie postępem. Między postępem ludzkości, ~~tzt~~ dziełem wolnej woli i pracy a koniecznym rozwojem rośliny lub zwierzęcia nie ma żadnego podobieństwa – jest tylko daleka analogia. Postęp jest pracą zbiorową jednostek – w świecie zwierzęcym jest też i owdzie praca zbiorowa n.p. u pszczół i mrówek, ale tam nigdy nie dojrzano żadnego postępu. –

Dla autora zatem jest „rozwój kultury najpierwszym cel, do którego zdąża życie ludzkości" (658)

Cechą rozwoju w przyrodzie jest dbałość o rodzaj, z lekceważeniem pominięciem jednostek. Jednostka jest dla przyrody obojętną, jej szczęście lub dobrobyt nic jej nie obchodzi, nawet poświęca go najokrutniejszym sposobem, by zapewnić istnienie rodzaju. Tutaj zwykle deklamują panteiści, niepotrzebnie jednak, bo nikt nie twierdzi, że roślina lub zwierz ~~jest~~ ma prawo do szczęśliwości. Prawo takie mają tylko samowiedne istoty. Autor nie przestaje jednak na tem. Daleką analogią, zachodzącą między światem bezmyślnym a człowiekiem bierze za zupełną tożsamość i wnosi stąd, że natura także nie dba o jednostki ludzkie a wyłącznie o kulturę. „Miliony ludzi są tylko gnojowiskiem pod przyszłą oświatę" (659) Postęp kultury okupuje się zawsze nieszczęściem jednostek (tamże) – Kultura zresztą nie jest ostatnim, najwyższym celem dla autora. –

Nie można dosyć silnie zaprotestować przeciw tym konkluzyom:

1° Teorya, że natura dba tylko o rodzaje a nie dba o jednostki, jest zupełnie urojoną – wszystko, co Schopenh: i inni przytoczyli na jej poparcie, można równie dobrze użyć twierdzeniu przeciwnemu.

2° Teorya ta nie zgadza się z Darwinizmem – bo tam rodzaje są najmniej stałą rzeczą – a jedyną stałą rzeczą jednostki

3° Całe rodzaje zginęły i giną.

4° Walka o życie wychodzi na dobre jednostkom a prawie nigdy rodzajom bo te w skutek zwycięstwa jednostek regularnie się zmieniają.

5° Walka o życie, przeniesiona do rodzaju ludzkiego, jest źródłem niezmiernych i straszliwych obłędów. –

6. Ta walka musi odbywać się w dwojakim kierunku: człowieka z przyrodą i człowieka z człowiekiem. Dwa te kierunki zlewają w jedno, darwiniści zupełnie zaciemniwszy pojęcie – analogia posunięta do karykatury.

7. Walka z przyrodą jest niezaprzeczenie walką o byt – ta jest konieczna i potrzebna. Ale czyż wynika stąd, aby także walka człowieka z człowiekiem była potrzebną?

8. Darwiniści historyczni twierdzą, że ona jest potrzebną, bo bez niej kultury nie będzie. Zapominają atoli o dwóch rzeczach: że ogólne prawidła moralne, na których przecież opierają konieczność postępu, głośno potępia tę walkę i wzywa do ogólnego braterstwa – odkąd chrześcijaństwo zaświtało na ziemi, a przedtem w świecie pogańskim były już silne przeciwne prądy, potępiające walkę ~~między~~ domową lub plemienną – powtóre że 9/10 wojen, jak można wykazać z historyi, na nic się nie przydało kulturze.

9. Dalej zapominają ci panowie, że historya składa się z czynów wolnych, odpowiedzialnych, które mogły być zwrócone do innych celów lub wykonywane innym sposobem.

10. Wnosimy stąd, że co innego jest walka o życie a co innego postęp: pierwsza toczyć się będzie z naturą, bo człowiek ma panować przyrodzie a ta opiera się – postęp zaś nie ma odbywać się kosztem jednostek, lecz owszem każda w miarę odpowiedniej doskonalić i uszczęśliwić. Z przyrodą walczą ludzie, między sobą współubiegają się, ale w miłości. – Ta druga formułka tłumaczy wszystko a nie obraża uczucia moralnego, podczas gdy pierwsza formułka (darwinistowska) nic nie tłumaczy a wszystko obraża. – Zwycięstwa zwykle szkodziły zwycięzcom i stawały się powodem nowych klęsk, z wielką szkodą cywilizacyi. –

Że tak jest i tak się działo, nie przeczę, ale czy tak być miało i musiało? W świecie zwierzęcym walka o byt jest konieczną, w rodzaju ludzkim działaby sprowadzić do dzikich zwierząt – nad tem przeszło chrześcijaństwo. –

Autor przyznaje że materyalizm lub inne jakie mechaniczne pojęcie świata nie może stworzyć moralności; również tego nie potrafi idealizm lub sceptycyzm – i robi trafne uwagi 662 –

Z drugiej strony nie sądzi aby moralność łączyła się koniecznie z trzema pojęciami Boga, wolności i nieśmiertelności – 663 – i tutaj niewątpliwie błądzi – wszystko co mówi ~~prawa~~ o niemożebności utworzenia zasad moralnych, opartych na materyalizmie, można zastosować do jego monizmu. –

„Indyjskie religie, choć miały czysto etyczne intencye, jednak na polu praktycznem mało zdziałały dla życia ludzkości, nawet zniszczyły kulturę ludów, które je wyznają, z drugiej strony żydowsko-chrześ: religia była powołana do zrodzenia nowożytnej kultury: bo chociaż obie są metafizycznym idealizmem, tylko ta druga jest realizmem w teoryi poznania (erkenntnisstheoret. realismus) i dlatego zdolna doprowadzić do pojęcia świata histor:" 663 -

W tej uwadze autora jest tylko mała część prawdy.

Słuszne uwagi, czemby świat został, gdyby przez trzy pokolenia wychowano ludzi w zupełnym skeptycyzmie lub materyalizmie. 664 -

Słabo to, co mówi o probabilizmie zasad moralnych - ten z pewnością nie wystarcza - autor nie dostrzegł, że zasada moralności powinna być absolutnie pewną, jej zastosowanie może być prawdopodobnem - 665. -

Autor sam ze sobą w sprzeczności, gdy twierdzi, że obojętną rzeczą, jaki cel ostatni uznawać się kulturze, bo to jej znaczenia moralnego wcale nie zmniejsza, oraz że nie można dyskredytować jego moralności, nie zgadzając się na jego cel świata, który, jak wiadomo, zupełnie ujemny. 666.

Rozwój cywilizacyi odbywa się według selekcyi w ciągu walki o byt - Dwie stronnice (666.667) pełne gorzkich, zimnych, prawdziwie pruskich uwag i gęstych sofizmów - uważa autor za jedno słabsze i moralnie gorsze indywidua - a godność jednostek lekceważona. Myli się, przypuszczając, że tylko sentymentalizm oburzy się na jego wnioski 668 !! ?

Tłumaczy znaczenie Kulturkampfu - to najwyższa według niego moralność - apoteoza Prus, prowadzących w tej wojnie 669. - !!

Wojna jest najdzielniejszym środkiem cywilizacyjnym a ona najjaśniej pokazuje, że postęp kultury nic nie ma wspólnego z dobrobytem i szczęściem ludzkości. Wychowanie wojskowe jest jednym z najważniejszych środków wychowawczych i pozostanie nim nadal a wojna jedna tylko uszlachetnia rasy, tworzy nowe narody, a gubiąc słabe i wzmacniając dzielne rody wybiera najlepszych pracowników dla spraw kultury. Jest to jedyna selekcya, którą chyba zastąpić można przez sztuczne krzyżowanie i hodowanie, ale że to jest prawie utopia, pozostaje tylko wojna. 670.

Poniedziałek 5. maja

!!

Niewola, poddaństwo, pańszczyzna, robocizna są to drugim, również przykrym jak wojna, a nie mniej potrzebnym działaczem kultury - bo ona tylko możebną jest, gdy ogromna masa poświęca się i nakłada sobie największe cierpienia, by mała liczba wybranych mogła swobodnie pracować nad postępem oświaty - 671 -

Zdanie antychrześ: i antymoralne. -

Przyznaje autor, że położenie robotników jest smutne ale nie myśli go poprawić – owszem twierdzi, że będzie coraz gorzem – Kapitały powinny przejść w ręce państwa a wtedy robotnik będzie wprost zależnym od rządu – ten zaś w imię cywilizacyi będzie mu coraz mniej nakładał roboty. Jest to kompletny socyalizm, z tą tylko różnicą, że prawdziwi socyaliści przyrzekają robotnikom złote góry a H. coraz więcej batów – jak ongi Luter – 671 –

Emancypacya kobiet odbędzie się w tymże kierunku, że będą coraz więcej za domem zajmować się pracami specyalnemi, by spotęgować siły produkcyjne postępowej ludzkości, ale to okupią małżeńskiem rozbiciem ogniska domowego – 673

Gdzieś indziej nawet autor zapowiada, że małżeństwa będą się zmniejszały. –

Inną jeszcze formą walki o byt jest konkurencya kupiecka, ona, również straszna jak wojna, dzieli nie stany cywilizacyi 673. Konkurencya na tem polu dopiero wtedy ustanie, gdy wszystko rząd przyjmie na siebie – 675. –

Zdaje się, że autor prawie cały program socyalistyczny przekazuje rządowi, byleby go wprowadzał stopniowo – 677 –

O własności i prawie spadkowem (677 – 684) rozprawia autor dosyć trafnie aż ma dwie usługi – faktycznie, gdyby ziściły się jego plany, przeszła by powoli wszelka własność na państwo a wtedy biada poddanym – będzie bankierem wszystkich – a gdy zbankrutuje? Uważa majątek i prawo dziedziczne za najsilniejsze bodźce kultury – to dobrze, ale sprowadzenie ich do formy renty – gdyż kapitał wszelki pozostanie w rękach rządu, zupełnie je ubezwładni. –

Innym filarem społeczeństwa jest małżeństwo. Tutaj także autor chce wykazać, że tak jak majątek, nie służy ani służyć powinno szczęściu jednostek, lecz wyższym celom cywilizacyi. 685 i nast. Małżeństwo dla większej części ludzi jest nudną i nieznośną więzią, tylko wzgląd na dzieci nadaje mu trwałości – 685.

Dla wyznawców pesymizmu jest to największa niemoralność, gdy się powołuje istotę do życia, w którem więcej doznaje złego niż dobrego – 687 – tamże pyta z oburzeniem i kto przyjmie ~~na siebie~~ odpowiedzialność za czyn taki? – nawet dzieci, gdy dojdą do rozumu, nie będą za to wdzięczni rodzicom – powiedzą nawet, że płodzenie to było;

brutalnej egoistycznej chęci używania dziełem oraz przeklętej lekkomyślności jedno tylko może uniewinnić czyn ten, gdy kto, bez względu na cierpienia, powołuje do życia nowe istoty, aby z nich kultura miała nowych wojowników 688.

Rzym. 10/3 82.

Etudes bibliques par M. l'abbé Le Hir avec introduction et sommaires par M. l'abbé Grandvaux 2 voll. Paris 1869. Albanel.

Drugi tom na str. 187-260 zawiera rozprawę: Des origines du christianisme et de la religion de Zoroastre.

Str. 188. Le penseur qui s'isole de la révélation et ne veut reconnaître dans l'établissement du règne du Sauveur qu'un produit des causes naturelles, ne peut au moins se défendre d'un étonnement profond, quand il met en regard le monde qui l'a précédé et le monde qui l'a suivi.

Przy świetnych, błyszczących dziełach cywiliz: niesłychane zepsucie moralne, straszna niewola; po nich następuje zadziw. przemiana w stosunk. społeczn. rodzinn: polity: Stary pogań. patryotyzm zastąpiła: powszechnem braterstwo - nowe prawo narodów - instytucye miłosier. - działan. dobroczynne kościoła - Starano się wytłumaczyć te zadziw. przemiany - (190-192) Ernest von Bunsen w tym celu nap: The hidden wisdom of Christ etc. 2 voll. in-8 London 1865 - streszczone przez Burnouf Emila w Rev. des deux mondes 1e dec. 65: Les origines du christianisme d'après M. Ernest Bunsen.

W istocie już przed Bunsen: usiłowan: wytłuma: chrześ: przez naukę zoro. lub przez wiary relig: indyj: Tego zaś system wedł: Bur: jest nast: Zend Aw: zawiera całą metaf. chrześc. Jest w niej jedność Boga - jest Słowo, Pośrednik, Syn Boży i t. d. Jest w niej grzech pierworod: i odkupienie i wcielenie, są złe i dobre anioły. Znosi Zend Aw. krwawe ofiary, musiał więc u żydów baranka wielkan. zastąpić ofiar. ideal. Stało się to w istocie u essen. terap. i chrześ.

Podczas niewoli baby: powstała pod wpływ. Zend Aw. wśród żydów tajna sekta, która ustnie przekazując sobie owe dogmy, występ: w 2. wiek: przed Chr: w Palest: jako Essen: a w Egip: jako terap. Nauka tajna zjawia się zaraz w Eccles: Jezusa syn. Sir: potem w Księd. Mądrości i w narzęd: Bibl: przez LXX tłuma: Walka międz: Hillelem i Szammai w I w. ma związek z tą sektą i jej nauka zmodyfik: przeszła do pism Filona, potem ją wykład: Jezus potajem. swoim uczniom, zwłaszcza Piotr. Jakob. Jan: nakazawszy im sekret: aż do czasów stosown. Dopiero Paweł złam. sekret i zaniósł ją wśród

pogan, ale przyjęta się w Rzym. dopiero po jego śmier. i śmier. św. Piotr. Zebrał ją S. Łuk: Inni chrześ. nie znając jej napadali na nią: ebjonici przeciw: bóstwu Chryst: marcyon: jego człowieczeń. Ale Kościół był już ustalo: można było bez obawy sekret ogłosić. Stało się to w 2. połow. II. stu: przez ewanię: S. Jana. Sekret trwał lat 700.

Burn: sądzi że wszystkie twierdzenia Buns: opierają się sur les textes les plus précis, les plus variés, les plus authentiques, sur des faits généralement reconnus et sur les données les plus certaines de la science moderne. La conséquence que nous pouvons en tirer, c'est que le christianisme est dans son ensemble une doctrine âryenne et qu'il n'a pour ainsi dire rien a démêler avec le judaisme (196)

La Hire dowcipnie podnosi sprzeczności między Burn: a Renan: (196–199) W rozbiorze teoryi Buns: opiera się La H. głównie na Fr. Spieglu i na Windischmannie, Zoroastr. Studien (dzieło pośmier. wyd. przez Spieg.) Według nich Zoroast. bardzo stary a Zendaweste choć w swoich przeracz(?), także stara – z Wedami ma one niektóre podob: ale też wielk. różnice – indyjsk: devas u Pers: już stały się złemi duchami – zawiera liczne ślady relig: rewol: dokonan: po rozejściu się obu plemion, indyj. i aryj: Medya ma różne dogmy, wreszcie przeciwne perskim a Medya zostawała pod wpływ: semick: cywiliz: Niniwy i Babylonu. La H: twierdzi, że Zoroa: mógł korzystać z pojęć relig: Chaldejczyk: które były czystsze i wyższe – wpływ żydów przesiedlon: pod Salman: był także wielki. Potem relig: reforma pod Daryu: Zend Aw. panowała od Cyrus: aż do Alex: zabagła(?) pod królemi macedoń. i part: potem z nowym wigor: w III w: za Arsacyd: się odrodziła. Wtedy wrócono do dawnej wiary i komentowo: św. księgi. Z Edessy dość pojęć żydow. i chrz: dostało się do tego renesans: persk: zoroastr: Spieg: dowodzi że mskr. persi naśladowały nawet we form. zewnętrznej niewolni: mskr: hebr. lub syryj: Bibl. Ardâi-virâf-nâmé jest przerob: do wyzn. Parsów Asceńsyi(?) Izaj: Bahman-Yascht naśled. wizyą Dan. o 4 państw. W Mino-Khired (Mądr: nieb.) między naśled. z listów S. Paw. w nim po raz pierwszy mądrość występ. jako osoba. Po zdoby: Persyi przez Arab: wegetuje nędznie stary kult narod. Wśród jego pod-

upadłych wyznaw: Anquetil-Duperron pierw. studyow: i tłuma: Zend Aw. Potem Burnouf nap: znakom. koment. do Yaçna (Comentaire sur le Yaçna), zbiór hymnów, który z Vendidad i Vispered formuje najstar: część Zend Aw. – Wyraz Zend = γνῶσις, zendik heretyk, ale pierwo: = gnostyk t. j. mędrzec.

„dans aucun système de mythologie païenne, la prééminence du Dieu suprême sur tous les êtres qu'il a formés ne brille d'un plus vif éclat. (267) Amszaspandy, wodz. anhan. i yzedy, yazatas – niższe duchy tworzą jego armię nieb. On jest „pan najmędrszy" Ahura-mârda (Ormuzd, Oromaze) – najświętszy, czysty, wspaniały, majestat – W nap: Achemen. „najwięk. z bogów" mathista Bagâvêm – jego najdostojn. tytuł: „Stwórca nieba i ziemi" Czy stwórca żywego, pozost. wątpliw. według La H. – Zob. także: Ad. Frank: Etudes orientales Paris 64 – i Döllinger, Heidenth. u. Judenth. –

12/3 82 Jednakże Ahura-mârda nie jest stwórcą jedynym ani wyłącznym panem świata. Obok niego Aryman, także wieczny, także stwórca, zły z natury, źródło wszelkiego złego fizycz. i duchow. Także świat rozdwojony wśród dwóch potęg. Ciągłe kontradykcye – w końcu będzie zły duch może nawrócony – ale to tajemnica. Zervane-akerene, czas bez granic" z którego oba bóstwa wyszły, odgrywa rolę podrzędną. Jeżeli Iranczycy mieli jakieś ciemne pojęcie o Stwórcy, nie przeszkadzało im to kłaniać się bogom rozlicznym. Wielką cnotą dla Persów było zabijać węże, żółwie, jaszczurki, mrówki stworzone przez Arymana, ~~wracać~~ ziemi swą czystość, wypełniając dziury zrobione w niej przez gady, karmić ogień drewnami kosztownemi i wonnemi. Kazirodztwo było cnotą dozwoloną, ale zanieczyszczać ogień swym oddechem, przynosić mu swą ofiarę nie zasłoniwszy sobie ust, dopuścić że zgaśnie, zabić lub uderzyć psa, to były zbrodnie karane śmiercią. Trupy dawano psom lub ptakom drap: do pożarcia, żeby nie zanieczyścić ziemi, wody lub ognia. Mocz wołowy dziś jeszcze purifikacya powszechnie używaną. (str. 260)

Ciemno także gwiazdy i dusze. Słońce altisfung altog, prawie to samo co Ormuzd.
Największa zaletą Amszaspandów, że mają jedną wolę ze słońcem (hvare haza-
osha) Księżyc (mâo) albo w pełni albo w nowiu – Syryusz ma z wszystkich gwiazd
oczu największą. Idzie na czele gwiazd, po Amszaspandsach i Mitrze
razem z Anahitą bogin. panuje wodom i deszczom – ma trzy ciała i po-
stacie – wołu, konia, młodzieńca. O duszach: każdy człow. mają ferouera
nawet bogowie go mają a ogień go należy. Ferou. nietylko opiekun. także
najszlachetniej. część człow: cząstka boska jego duszy. Razem z pierw.
życia i z ciałem formuje osobę. Ferwery są także ideami, typami wszech
rzeczy. Tak oni przedsta. w Egipcie. Jak każdy człow. bogiem przez swego
ferw: tak bóg każdy człow. przez ciało. Nawet Orm. ma ciało choć
najdoskon. Ma także famil. – kilka żon i dzieci. Ze synów pierwor.
jest ogień – ze żon czy córek Spandomad (Çpenta-ârmaiti) gen.
żeński, co przewodn. ziemi „doskonała Mądrość" – Anahita, Wenus
persk: zajmuje miejsce najwyż: – wielka matkę, źródło wód nieb.
i życzności – wszyscy, ludzie i bogi ją proszą, każdy o to, czego ma właś.
potrzeba a ona wszystkich obdarza. Tutaj jasne ślady dawnych
mitolo:

Chrześc. nie mogło wyjść z tego chaosu, bo napród nie ma tam trojcy:
Usunąwszy Mino-Khired, w którym mądrość boska stała się już osobą
ale jest prawdop: wzięta z nauki chr: o dawniejszych księgach trzeba
powiedzieć, z Spieglem, że nie znają dogm. Trojcy i że aluzye rzadkie
są bardzo mgliste albo pochodz: podejrzan.

Mitra jest pośrednikiem, tak go już oznaczał Plut: ale w niczem
nie podobny do pośred. chrześ. Jego zadanie dozorować sądami po
śmierci, aby dusza każda odebrała, co jej się należy. Tak samo duch
Ormuzda różni się od chrz: Duch. Św. Naprzód jest on ferwerem
Ormuzda, potem taczy trzy subst. w jedną osobę. Ale może także
być pierw. z Amszaspandsów (Vohu-mano) „dobry duch, myśl
dobra" ale wtedy już nie jest osobą boską lecz pierwsz. z 6 istot
stworz: „świętych nieśmiert." Przeciwnie u żydów Mądrość Boża
jest formułką stała, pośrech. wzywa: – ona jest pomocniczką

Boga w stwarzaniu - stąd mistrzowskie tradycyi wyrażenie „in principio" w Genesis tłumaczą: „przez mądrość" - Zob. targum jerozol. którego chrz: z pewnością nie przerobili - Ojcowie pierw. wieków często cytują do tłumacz. Najdawn. przykład z r. 140: Kontrowersya między Jasonem i Wopiskiem, dyalog między chrz: a żyd. Pierwszy cyt: jakoby z hebr: W synu stworzył Bóg i t. d. co niewątpliwie odnosi się do targum - Cette doctrine avait donc sa racine dans les livres les plus anciens et le plus vénérés du peuple de Dieu. Elle ne venait point du contact avec l'étranger." (216) - Już u Mojż: potem u Dawid: potem Izai: Wszystko to podobniej: niestyl. do chrz: Trójcy od persk: mitol: (216)

Wszystkie relig. starož: mają ściemne wspom. o upadk: pierw. człow. i nadzieję przyszłego odkup: (a to ty wiek, przez. bogów - niewinność człow) ale odkup: połączone z epoką astron: wyjąw. u żydów - gdzie Mesya: przyjdzie w chwili wolno obranej. Między inkarnacyą, jako wielu odkup: przez śmierć zadosćuczyn: w chrześć: a persk: inkarn: nie ma żadn. podobień - Zob. n. p. Izaiasza -

Nareście ani w Rzymie ani w Persyi nie prześladowanoby chrześć - gdyby ich relig. była perska - Sassanidzi byliby ich przyjęli jako swoich - Sapor II (310-380) wciąż dybały tysiący pozabijał -

<u>Abrégé de l'origine de tous les cultes par Dupuis, ex-législateur, membre de l'institut et de la légion-d'honneur. Nouvelle édition. Paris 1820. Delaunay-André.</u>

Rozd. IX pp. 289 sq. ma napis: explication de la fable faite sur le soleil, adoré sous le nom de Christ.

<u>Str. 292.</u> Nous n'examinerons donc pas si la religion chrétienne est une religion révélée: il n'y a plus que les sots qui croient aux idées révélées et aux revenans. La philosophie de nos jours a fait trop de progrès pour que nous en soyons encore à disputer sur les communications de la Divinité avec l'homme, autres que celles qui se font par les lumières de la raison et par la contemplation de la Nature. Nous ne commencerons pas même par examiner s'il a existé, soit un philosophe soit un imposteur appelé Christ, qui ait établi la religion connue sous le nom de christianisme i t. d. potem ~~wyraża~~ aut. mnóstwo ~~obelg~~ słów pogardliw. na relig. narzuc.

<u>Str. 293 i 294.</u> Quand nous aurons fait voir que l'histoire prétendue d'un dieu qui est né d'une vierge au solstice d'hiver, qui ressuscite à Pâques ou à l'équinoxe du printemps, après être descendu aux enfers; d'un dieu qui mène avec lui un cortège de douze apôtres, dont le chef a tous les attributs de Janus; d'un dieu vainqueur du prince des Ténèbres, qui fait passer les hommes dans l'empire de la lumière et qui répare les maux de la Nature, n'est qu'une fable solaire, comme toutes celles que nous avons analysées, il sera à-peu-près aussi indifférent d'examiner s'il y a eu un homme appelé Christ, qu'il l'est d'examiner si quelque prince s'est appelé Hercule, pourvu qu'il reste démontré que l'être consacré par un culte, sous le nom de Christ, est le Soleil et que le merveilleux de la légende ou du poëme a pour objet cet astre; car alors il paraîtra prouvé que les Chrétiens ne sont que les adorateurs du Soleil et que leurs prêtres ont la même religion que ceux du Pérou qu'ils

fait égorger.

Wykłada potem aut. podst. swojej hypot. Pierw. jest podobień: tradyc: o grzechu pierwor: a następ. po nim odkup: z bajką magów o 2 pierw: dobr. i złym, panują: z koleg: nad świat. i nad człow. Bajka zaś mag: ma char. kosmog: bo oni dzieli: świat cz. symb. jego, jaje świata, na 12 częśc., z któr. 6 należą do Ormuz. a 6 do Aryman. Sześć części należą: do pierw. dobr: obejmu. 6 miesięc: od wiosenn. zrówn. dnia z nocą aż do jesienn. a 6 części stanow: króles. złego ducha obejmu. miesią: jesie: i zimy. W pierw. 6 miesięc: wszystko powsta: i dojrzew: w drug. 6 wszystko ginie. Oprócz tego magow: dzielą epokę świat. na 12000 części czy: lat z któr. połowa do dobr. a połow. do złego należy ducha. Po jedn: tysiąc: przydziel: każd: z 12 znak: nieb: przez które słoń: w ciągu 12 miesię. przebie: Pierw. tysiąc do Jagnię: drugi do Byka, trzeci do Bliźniąt i. t. d. Przy 7^m znaku, przy Wadze, pierw. jesien. zaczy. się panow. ciemn. i śmier. a panow.^to trwa aż do powro: słoń: do znak. Jagnię. t. j. do war: i wielkanocy. (str. 294–298)

Że relig. pers: była alegor. kosmog: chętn: przyzna: ale ktoś nie zgodzi na taką konklu. aut:

C'est là l'idée qu'a voulu exprimer l'auteur de la Genèse dans la fable de la femme qui, séduite par un serpent, cueille la pomme funeste, qui, comme la boîte de Pandore, fut une source de maux pour tous les hommes. (p. 298)

Przypomin. tradyc: Pers: o raju i wielk. źmiji, matce zimy, która stworz: przez Arym: zesłała wrzedz. zimno, czyn. dal:

Il résulte, d'après les termes formels de cette cosmogonie que le mal introduit dans le monde est l'hiver. Quel en sera le réparateur? Le dieu du printemps ou le soleil dans son passage sous le signe de l'Agneau, dont le Christ des chrétiens prend les formes, car il est l'agneau qui répare les malheurs du monde et c'est sous cet emblème qu'il est représenté dans les monuments des premiers chrétiens. (p. 301)

Przytacza aut. więcej jeszcze podobieństw z persk. Bundesz. i z kosmog. Etrusków (301–304) która ma ucznaj: prawie zupeł: dosłow. z hebr.

Strano. aut. wyraż. w wstęp: o warto: trady. bibl: tant d'absurdités et de folles idées, réunies dans un ou deux chapitres de ce livre merveilleux, ne peuvent être admises comme histoire par l'homme qui n'a pas éteint entièrement le flambeau sacré de la raison dans la fange des préjugés. S'il était quelqu'un parmi nos lecteurs dont la crédulité courageuse fût en état de les digérer, nous le prions bien franchement de ne pas continuer à nous lire et de retourner à la lecture des contes de Peau-d'Ane, de la Barbe-Bleu, du Petit-Poucet, de l'Evangile, de la Vie des saints et des Oracles de l'âne de Balaam. La philosophie n'est que pour les hommes, les contes sont pour les enfants. (p. 311. 312)

Przechodz. aut. szczegóło. podobień. międz. Chryst. a Słoń. i Mitrą (pp. 316 sq.) Mitra, Bachus, Tomisz rodzą się w grocie, tak samo Chryst. Mago: który im składa: dary na cześć: Słoń: a Chryst. nazywa się u Jana św. światł: które oświeca świat cały – Chry: nazyw. się Oriens u proro: t.j. Słońce wschodzące – spoczyw: na ~~łonie~~ dziew. która = Izys z małym Horusem – a rodzi się 25 grud. o półno: kiedy słoń: w czas: owy: wschodz: znak zodiak: dziewicy na niebo. i t. d.

P. 331. 332. Or c'est à l'équinoxe du printemps précisément que Christ triomphe et qu'il répare les malheurs du genre humain, dans la fable sacerdotale des chrétiens, appelée vie de Christ. C'est à cette époque annuelle que sont liées les fêtes qui ont pour objet la célébration de ce grand événement, car la pâque des Chrétiens comme celle des Juifs, est nécessairement fixée à la pleine lune de l'équinoxe du printemps, c'est-à-dire, au moment de l'année où le soleil franchit le fameux passage qui répare l'empire du dieu de la lumière de celui du prince des Ténèbres et où reparaît dans nos climats l'astre qui donne la lumière et la vie à toute la nature. –

Histoire des Perses d'après les auteurs orientaux, grecs et latins et particulièrement d'après les manuscrits orientaux inédits, les monuments figurés, les médailles, les pierres gravées etc. Par le Comte de Gobineau. 2 voll. Paris 1869. Henri Plon. 8°. pp. 586. 637

W 2^{em} tom. rozd. II. Reformation religieuse (p. 37-57) i III. Zoroastre et sa doctrine (57-62) i IV. Les dogmes zoroastriens (62-70) dochodzi aut. do następ. rezult.: Daryusz stworz. konstyt. pańs. która z więc. odmian. w główn. zarys. dotrwa: we właś. Pers. aż do nasz. czas. Który organiz. polity. wojsko. i admini. państ. i dał jej now. stol. Suzę. On takż.: uwadz. relig. narod. Persowie byli aż do jego czas. wystaw. na wpływ: zachod.: liryi, przychod. z Babyl. i ze Sard. przez co ich wyobraż. relig. podlega: ciągł. przekształ. które było niemałka. skoro nie mieli uorganiz.: kapłań. ani świąt. ani dogma. ustalo. Rasa aram. (semic.) narzucał. im gotow. już ośwa: rutowa. sztuki piękn. a zarem z niej we mitol. i relig.: pojęć: Wielki panow. antago: relig. między rasą iraś. a aram. rutowa. Babyl. Tam to nie sięgnia: Chald. „Kapłań. chald. dobij. się zwierz. i panow. Dary: postano: zmniej.: ten antago. Podczas gdy dawn. wojny oswob.: za Fraortesa były zewn. wojn. relig. ludów iraś. przeciw assyr. Dar. ~~pracował~~ nad tem, aby rozd. międz. poło. iraś. i aram. państ. wypeł. i dwa więc. syst. relig. międz. sobą pogodz. — amener les deux systèmes religieux à une réconciliation..., faire sortir des cultes anciens un culte nouveau, syncrétique, excluant les points extrêmes, se tenant dans une sphère moyenne — 49 — (37-57)

Cokolw. się chce trzym. o twierdz. Grek. że było kilku Zoroast. i o czas. w któr. oni żyli, to pewna że za Dar. I była nowa „gwiazda złota" ~~nowy~~ Zaratushtra, nowy twór. lub refor. relig. Był niewątpl. pochod. iraś, ale musia. się urodz. w Medyi, w części zacho. państ. musiał młod. swoją przeped. w prow.: gdzie istnia.: obok sieb. i ścierały się róż. wyobra. relig.: La réforme de Zoroastre ayant introduit dans l'ancien mazdéisme une foule de notions araméennes et même helléniques, il serait peu explicable que son auteur eût été un homme des provinces féodales de l'est. Au contraire, né dans le pays mède, il avait dû se trouver pendant toute son enfance, toute sa jeunesse, en contact avec les courants religieux et intellectuels les plus différents de la religion nationale; il

avait subi leur influence et suivi leur impulsion (p. 53)
Aut. przypuszcza że w. w Azerbejdjan t. j. Medyi półn. gdzie par le concours des sectes et des croyances, l'esprit de conciliation trouvait amplement matière à se développer et à se fonder.

Ojciec Zoro: nazyw. się Puruszaspa, co jest form. irań. Grecki. Prexaspes, dworzan. Kambyz: który: król pija: zastrze. syna a który dopomó: Krol: zabić brata jego Smerdesa. Później: jak opow. Herod. odsłon. fałszyw. Smerd. Aut. przekon. że Prexasp. Herod. jedna i ta sama osoba z ojc: Zoro. Nauka jego wypotyk: znana na wstęk: ojców, jak widać z ustęp: w Gathas, modlitw: urzyw. w Mardeismie. Podział. państ. na 7 stref nie polit. lecz kościel. twór. sobie za wzór 7 planet – a każda strefę oddają pod opiek. jedn. Amszaspand – wpływ babil. Ponad planet. hierar. gwiazd nosob. w szereg: duchów wpływ. na losy człow. Człow. w syst. Zoroast. staje się zależ: w wszystk. chwil. i czyn: od mnóst. istot niewid. stąd potrzeba zabezpiecz. się od tych wpływ. mnóst. modlitw, formuł. ceremo. amulet: a to wszystk. pochod. chald. Ale wraz tę skomplik: litury. i ceremo: potrzeb: być facho: kapł. W dawn. lud. irań. każdy ojciec rodz. był kapł. sprawujący bez trudno: prost. ofiar: Teraz potrzeb. kapła: i koment do ksiąg św. Zoro: zakła: magów irań. (57–62)

W czas. przed Zoro: i następ: aż do Seleucy: Iran. nie znali dualizmu. Au temps de Darius et même pendant toute la durée de sa dynastie, les Iraniens n'ont pas connu ce dualisme resté pour nous le trait capital de leur religion. Ils avaient pensé jusqu'alors et ils continuèrent à croire que la nature, essentiellement bonne, était tourmentée par des influences malfaisantes, mais il n'admettaient pas l'égalité entre les puissances contendantes. Ce ne fut que vers l'époque des Seleucides qu'ils changèrent d'avis, et adoptèrent le système chaldéen des exdads. (62)

(bóg najwyższy)
Duch Zoroastr. była uorganizo. świat. nieb. Ahura-marda został naczeln: w pełniej. mocy. niż dawn. amszaspandów –

amesha-ςpentas, „świętych nieśmiertelnych" które są duszami ogni świata. Van-Humano lub Bahman = myśl, Asha-Vahista lub Ardi-Behesht = ogień, Khshatra-Vairya lub Shahryver = woda, pierw. życia, Çpenta-Armaiti = ziemia, żywicielka powszech. Haurvatat = bogactwo pracy rolnicz. Dziś Parsow. ją naryw. Khordad. Ostatni jest Ameretat, nieśmiertelność. Defin. tych amszaspandów były w duchu semic. Różn. semic. ich porówn. z 7. planet. Tak astrol. weszła do wiary relig. ludów iran. a mazdeizm stawał się przez to coraz bard. symbol. Przyjmo: świat. przedmio. świętych potęgi, ocen daw. wiary relig. iran. się bywały. Ta wzór obraz. już wid. za Daryu: Stawia nad Bosfor. z kolum. na cześć Ormuzd. budyn. w Kapado: świat. na cześć bóstw Anaitis i Omanos. Oprócz tego przyjmo. Zorva: całe wojsk. nieb. duch: yazatas – izeds – z których każd. był duchą esencją jakiegoś jestest. Kraje i narod. miały swoich izedów. Les jours avaient aussi leurs izeds qui les animaient à produire le bien; un troupeau de chevaux avait son ized, en tant que composé de bêtes bien portantes, jeunes, florissantes; en un mot, l'ized représentait partout la vie et la santé morale et physique avec corrélation à un corps céleste quelconque dont l'action dominait sur la partie terrestre de l'être ou de la chose observée, et maintenant le bien universel à travers l'ensemble de la création d'Ormuzd. (65)

Ce qu'on pourrait appeler la substance idéale du monde s'étendait plus loin encore et multipliait bien au delà son individualité. Avec les amshaspands, avec les izeds, il y avait les férouers ou fravarvas, c'est-à-dire les types de tous les êtres créés, sans exception, pourvu qu'ils fussent purs, c'est-à-dire qu'ils appartinssent à la vie: férouers des hommes et des femmes d'Iran, férouers des chiens, des chevaux, des troupeaux, férouers enfin de ce qui existe. Ces types, issus de la force agissante de la nature, étaient vénérés dans leur état premier et alors qu'il ne s'étaient pas manifestés encore; mais on leur accordait le même respect lorsqu'ils venaient à se produire sous la forme plastique, et encore après quand ils avaient abandonné cette forme. On ne peut s'empêcher

de remarquer ici combien cette doctrine était profonde et en même temps combien elle s'oppose aux systèmes de rémunérations et de châtiments éternels. Le férouer de l'homme iranien était pur; le corps dans lequel il entrait l'était également, par cela seul qu'il était iranien, et pour la même cause, lorsque la mort arrivait, le férouer restait pur à jamais. Les erreurs, les fautes, les crimes dont la carrière humaine pouvait être marquée ne constituaient que des accidents transitoires et ne requéraient pas une peine. Le fait seul de cesser d'être Iranien, c'est-à-dire d'avoir commis de tels manquements que cette qualité était en quelque sorte effacée, livrait le coupable au destin qui attendait surement les créatures étrangères à la Bonne Création et dans lesquelles les vertus ne se supposaient même pas. (65)

En réalité, les férouers, les izeds, les amshanspands et le chef suprême Ormuzd avaient été connus jusqu'à Zoroastre, mais vaguement distingués de l'ensemble de la nature; le prophète ne les en separa pas positivement, seulement il les superposa, les classa dans un ordre hiérarchique et de cette manière comme je l'ai dit, non moins que par l'adoption des sciences astrologiques et de tout ce qui s'y rattachait, il inclina vers les religions de l'Assyrie, comme on ne l'avait pas encore fait, tout en s'efforçant de maintenir un point capital fort étranger à leurs doctrines, en refusant de reconnaître pour divin tout ce qui était mauvais. Zo. ne paraît pas avoir autrement dogmatisé sur l'existence d'Ahriman, de ses anges, au nombre de six, de ses démons, opposés aux izeds et de ses férouers, opposés à ceux de la Création pure. Ce supplément de croyances ne fut pas formulé sous les Achéménides. Le mal était encore considéré comme un fait de désordre dans lequel on n'eut pas trouvé logique d'introduire un enchainement quelconque. Agra-Maynyus, Ahriman, le mauvais esprit, n'était pas un dieu. On ne le respectait pas,

on ne lui vouait aucun culte, on attaquait ses oeuvres partout où on les rencontrait, en tuant ses créatures, en détruisant ses ouvrages, on ne lui accordait qu'une existence heureusement transitoire, bornée autant que possible. (66)

Dowodzi pot. aut. że ustanow. Kapłań. jest naślad. semic. instyt. która w zawód. wnowna przez Zoro: dopiero za Sassan. doszła do pełn. rozkwi. Tyt. magów nie nacho. się w Zen; tam Kapł. ogni. nazw. athrava. Myśla: że była trybus pers: magów, zperya: oddan: obowiąz. Kapłań. ale na to nie ma dowod: a sam wyraz może nie pocho. z irań. maga (= magnus) lecz ze semic. Arab. pisar: narzyw. magów „madjous" co = madjdjad; (superbus). Już Jerem. (39,3), dawniej od Cyr: wspomi: rab-mag'a, navel-mag. w Kult. babil. To pewn. że maga: narzyw. się Kapła: u wszyst. lud. semic. Semic. pocza. magów potwier. przez wszyst. magofonii, w rozni: śmier. fałszyw. Smer. Wtedy mascl. mago. się chow. przed obelg. ludno: oczyw. byli to mag. aram. tak jak wszyp. Smer. było prob. podbic: ludno. irań. pod jarzm. relig. aram. Teraz: irań. wyraża. w tej mowy. swoją nienaw. i pogar. dla Kult. aram: swoich zaś mag. otacza: najwyż. szacun.

O chrześ. za Arsacydów (Partów): Il y eut donc, à partir de cette époque, une Eglise nationale dans l'empire parthe, ce qui fut plus tard confirmé par le concile de Nicée. Yabakhnès n'a laissé qu'un seul écrit, qui consiste en une lettre au patriarche d'Antioche. Il paraît avoir vécu jusqu'à 220, sept ans avant la chute des Parthes. (p. 545)

Inny dowód szybk. rozszć: się ludów podleg: berłu Arsacyd. widzi aut. w tem, że prześlad. relig: szybko zaczęły się, choć dla powod. polit. Abgar + Koło r. 35 nasz. ery, przekaza: swoją wiarę chrz: synowi Anani, który ją porzu. i zabił Kaz. pierwsz. bisk. gminy chrz: w Edesie, ustanow. przez św. Tad. Brat stryj. Ananiego, Sanadrug, także był podob. szarm chrz: a potem porwa: prześlad. swoich spółwyznaw. skutk. czego św. Tad. nad jezio. Van a św. Bartło. w Arewpanos u Kurd. ponieśl. śmier. męcz. (545)

Vrais ou douteux, ces détails impliquent dans la tradition la conscience certaine que le christianisme avait déjà commencé dans la région de Nisibe et d'Edesse. Encore une fois, rien n'est plus admissible: tout ce pays fut rempli de Juifs plus ou moins dissidents, un

roi de la Commagène avait été converti par eux; plusieurs princes arabes s'étaient laissé gagner, et un terrain, sur lequel existait en permanence une semblable activité religieuse, devait être extrêmement propre à la propagation de toutes les doctrines et principalement des plus nouvelles. (546)

Pod kon. 1º wie: ustaje wszelk. wątpl. co do chrześ. pewn. Książ. arszczyd. Kosroes arm. zabit. przez krewn. Asiagą za namo: pierw. ze Sasanidów. Synozabój: takż. Arsac: z linji Suren-ē-Balhaw był św. Grzeg. Illum. który wycho. syna Kosro: i dopom. mu do odzysk. tro: był. to św. Tyrydat. — Aut. ma medal z wizer. króla a napr. Artaban Bash Hemed (szef hemedów) a na drug. + Aut. ją odnosi do tych czasów.

O chrześ: Abgara rob. 543

~~Wśród~~ ~~pielgrzym~~. zebra: w Jeroz: podcz: pierw. Ziel. Św. Ducj: ap. wymienia. Partów, Medów, Elamitów — byli to prozelici żyd. 544.

O wszelk. wpływ. Żydów za Achem. Alex. W. a następ. Arsacy. 571.

116